

Nyāyabhūṣaṇa の研究⁽¹⁵⁾

至福をもたらすニヤーヤの16原理

山 上 證 道

要 旨

この小論は、パーサルヴァジュニヤ（ca. 10世紀）が自著「論理の飾り」においてニヤーヤ論理学の16原理の意義を解説し、ニヤーヤ学の目指すところを理解せしめんとしている部分を、2本のマニスクリプトを参照してテキストを校訂しつつ、翻訳し、内容の整理を行ったものである。検討の結果特に注目すべき点として以下の三点を挙げることができる。(1)ニヤーヤ学派内において、ニヤーヤ・スートラ解釈などに関して多様な議論があったことが窺える。特に、ニヤーヤ・パーシュヤに対する注釈者がウッドゥヨータカラ以外にも複数存在し、現在は散逸してしまっている彼らの資料を、パーサルヴァジュニヤはジャヤンタと共に利用している。(2)16原理はいずれも解脱獲得という目的のためにあるが、その解脱とは各人のカルマに応じて最高神の恩寵より賜るものである。(3)無神論者である仏教徒に対する消しがたい不信感が機会あるごとに皮肉を込めて繰り返される。

キーワード：パーサルヴァジュニヤ，ニヤーヤ16原理，解脱

序 論

本論は、「論理の飾り」(Nyāyabhūṣaṇa)の著者パーサルヴァジュニヤ(Bhāsarvajña)がニヤーヤ学の根本文献ニヤーヤ・スートラ(Nyāyasūtra)の劈頭に列挙されるニヤーヤ学の16原理の意義を説いてニヤーヤ学の目指すところを読者に理解せしめんとする部分の紹介である。ちなみに、16原理を列挙すると次の通りである。(1)認識手段、(2)認識対象、(3)疑い、(4)目的、(5)実例、(6)定説、(7)〔論証文の〕構成部分、(8)吟味、(9)確定、(10)論議、(11)論争、(12)論詰、(13)疑似理由、(14)詭弁、(15)誤った論難、(16)敗北の立場。

ヒンドゥー教シヴァ派の有力一派パーシュパタと呼ばれるグループに属していたと思われるパーサルヴァジュニヤは、ニヤーヤ論理学の体系をきわめて簡便な形にまとめ上げた綱要書「論理摘要」(Nyāyasāra)を著した後、そこに記した自らの簡潔な文章を自らの言葉で解説してその内容を敷衍するとともに、必要に応じて他学派との議論、特に最大の論敵であった仏教徒との長大な議論を展開することで、「論理摘要」の約300倍に相当する600ページにも及ぶ大

著「論理の飾り」を完成したのである。そのためこの書は、書物の体裁からいって「論理摘要」の注釈書という形をとっている。本論で扱った部分も、注釈書という側面から見ると、「論理摘要」に見られる認識手段 (pramāṇa) の定義「〔認識手段とは〕正しい経験知の能成者である。」(samyag-anubhava-sādhana) の「経験知」(anubhava) と「能成者」(sādhana) の二語に対するパーサルヴァジュニヤの注釈文ということになる。

「能成者」とは「あるものを成り立たしめるもの」という語であり、その意味でも「認識手段」の定義文中で「正しい」という語にも劣らない重要な語である。さらに、「認識手段」という語そのものも、上記ニヤーヤ・スートラにおいては至福たる解脱を獲得するために不可欠な¹⁶⁾原理の先頭に置かれている。このような事情からして、認識手段の定義は仔細に検討されて当然であり、ニヤーヤ論理学と認識論にとって間違いなく最大関心事の一つであった。そのことは、パーサルヴァジュニヤが¹⁶⁾原理の意義を解説していく中で、劈頭の認識手段に費やした議論が、分量的に突出していることから窺える。彼が特に精力を注いだ対仏教論争に関しては以前に発表済みであるのでここでは省略したが、これをも含め30ページになり、定義文中の「正しい」の語の検討が始まるページから数えると実に50ページに及び、第1章の4分の1以上を占める。

パーサルヴァジュニヤの記述の中で注目すべき第一は、手段性 (karaṇatva) の解釈に関してニヤーヤ学派内に多様な議論が存在したことが明らかにされていることである。パーサルヴァジュニヤがジャヤンタ (Jayanta) と共有していた資料の存在も推察され、資料が現存していないニヤーヤ学匠の存在に興味をそそられる。また、彼の諸原理の解説に目をやるとき、複数の解釈が紹介される中で、ニヤーヤ・パーシュヤ (Nyāyabhāṣya) の解釈が尊重されて必ず引用され、さらにそれに対する複数の注釈が言及されている。ニヤーヤ・スートラ→ニヤーヤ・パーシュヤ→ニヤーヤ・ヴァールティカ (Nyāyavārttika) と続くいわばニヤーヤ正統の流れの外側に、ニヤーヤ・パーシュヤに対する注釈者が多数存在したことが窺われると同時に、ニヤーヤ・ヴァールティカおよびそれへの注釈よりもむしろニヤーヤ・パーシュヤや、それに対する注釈を重視する伝統が、パーサルヴァジュニヤやジャヤンタに伝えられていたという仮説も成り立たしめる。今後さらに検討すべき興味ある問題である。

次に注目すべきは、パーサルヴァジュニヤの¹⁶⁾原理の解説において、いずれの原理も至福獲得という目的のためのものであることが随所において強調されていることである。このこと自体はニヤーヤ・スートラやニヤーヤ・パーシュヤにも述べられているが、パーサルヴァジュニヤの記述には、至福たる解脱の内容がきわめて具体化されるとともに最高神 (mahēśvara) や最高のアートマン (paramātmān) の概念が導入されている。たとえば、「目的」(prayojana) という原理がニヤーヤ・スートラにおいて説かれているのは、世俗的な意味で目的の重要性が云々されているのではなく、最高神の「目的」、つまり、生類それぞれのカルマに応じて恩寵や神罰を与えるという最高神の「目的」こそが重要であり、そのことに触れなければ無意味で

あると彼はいう。

常識的に言えば、論理学を標榜するニヤーヤ学が目指すものは、論理的整合性の獲得であり、論理的立証手法の確立であるといえるであろう。しかし、ニヤーヤ・スートラがはじめから明言しているように、ニヤーヤ学の真に目指すのは苦に満ちた輪廻からの解脱であり、そのために論争手法や論理学の考証が不可欠とされている。論理的思考を探究していくという合理的手法と、ヨーガによりアートマンの真知を得て解脱を得るという神秘的手法とがいかにニヤーヤ学に両立しうるか、これがニヤーヤ学の抱える最大の問題であると思われる。パーサルヴァジュニヤの記述から知られることは、論理はあくまで世俗的真知の追求であり、最高神を容認しない仏教徒などを論破するために必要とされる。最高神の恩寵により解脱を得るにはアートマンなどの真知を認識し、最高のアートマン（paramātmān）の真知を得ることに専念しなければならないといわれる。ちなみに、古来よりニヤーヤ学においては解脱は「苦（duḥkha）の滅」と規定され、「楽」（sukha）の語が解脱に関して述べられることはなかった。パーサルヴァジュニヤは第3章において解脱は「楽」に限定されると述べていることが知られている。本論で扱った部分でも、いかなる人も「楽」を目的としていることには議論の余地がないと述べられるなど、「楽」に限定された解脱という思想との関連が想起される。^{*}

最後に蛇足ながらパーサルヴァジュニヤの仏教に対する消しがたい不信感に触れておきたい。彼の仏教批判は拙著においてすでに大々的に論じたところであるが、大規模な論陣を張っていない箇所においても折に触れて皮肉たっぷりに仏教徒を軽蔑する表現が見られる。たとえば、無神論者・仏教徒が最高神の目的を容認しない愚かさの指摘、現実を虚構であるとみなす唯識学派に対する嘲り、また、本来の「暫定的容認の定説」とは、仏教徒が自分たちの名声や利益を求めて使用する帰謬論法であるプラサンガ（prasaṅga）論法のような墮落した姿ではないという指摘、さらには、中観学派が、実例を認めなければ他者非難は不可能であろうが実例を認めることは無自性空という自らの思想に反するというニヤーヤ・パーシュヤの引用などが見られる。機会あるごとに仏教に悪口を浴びせたいパーサルヴァジュニヤの憎悪の念が伝わってきていかに彼が仏教批判に全精力を傾けていたかが窺われる。

* ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派において解脱を楽（sukha）なるものであると表現したのは、パーサルヴァジュニヤが最初であると考えられてきた。しかし、最近、野沢正信先生が、ヴァイシェーシカでは古くからこの見解が存在していたことが仏教文献に記されていたこと、また、ウッドヨーカラがヴァイシェーシカ説として批判していることを明らかにされた。Cf. 野沢正信「ヴァイシェーシカ学派の輪廻・解脱論」（原稿の段階で見ていただいたことに謝意を表したい。）

細目・要旨

1. 認識手段 (pramāṇa) の意義と考察 [43.17-62.09]

(1) 経験知 (anubhava) という語の認識手段定義文中における意義 [43.17-44.01]

NSāra は認識手段を「(1)正しい (samyak) (2)経験知の (anubhava) (3)能成者 (sādhana) である」と定義する。この内の(1)「正しい」という語に関する考察が NBhūṣaṇaにおいてこの直前までなされ、「疑い」(saṃśaya)や倒錯知 (viparyaya) といった正しくない知が考察された。それに続いて今ここで Bhāsarvajña は(2)「経験知」という語の意義を述べる。すなわち、この語によって記憶知ならびに知識ではない祭式行為 (yāga) などが認識手段の結果ではないことが示される、と。

(2) 能成者 (sādhana) という語の認識手段定義文中における意義 [44.03]

次に Bhāsarvajña は定義中に(3)「能成者」(sādhana) の語がおかれている意義は、認識主体と認識対象とを認識手段から除外するため、さらには、認識手段が認識知という結果ではないことを示すためであるという NSāra の文章を引用する。

(3) 能成者 = 「最も効果あるもの」(sādhakatama) 手段性をめぐる議論 [44.03-08]

ここで Bhāsarvajña は、「能成者」(sādhana) とは作用要因 (kāraṇa) の内で「最も効果あるもの」(sādhakatama), すなわち、作用手段 (karaṇa) と規定する。以後この手段性をめぐって他学派のみならず自学派内の多様な解釈も取り上げて議論を展開する。

(i) Kumārila の主張とその否定 [44.10-45.22]

まず、ミーマーンサー学派・Kumārila の所説と思われる作用手段 (= 認識手段) 説が紹介され、批判される。

Kumārila の考えでは認識手段は随意に考えられるものとされ感官などの五種が認識手段として提案されるが、要するに知識の生起にあたって作用を持つものが認識手段とされており、Bhāsarvajña もこの考えに基づいて Kumārila の主張を「すべての作用要因から生じた作用主体の働き、それが最も効果あるものであり、それは覚知 (bodha) を本質とし認識主体と同一である」とまとめている。

この説を批判するにあたって Bhāsarvajña は、働きが作用主体と同一であるという点に焦点を絞り、その論理的矛盾を指摘することに終始し煩瑣な議論を展開する。

(ii) 文法学派の主張とその否定 [46.02-11]

次に、Bhāsarvajña は、作用要因から随意に生ずるという文法学派の主張を取り上げる。この説に対しても Kumārila の場合と同様、論理的矛盾を指摘することに専念している。つまり、作用要因が存在しなくても話者から随意にそれが定まるのか、存在すると定まってから随意に

それが定まるのかという選択肢に分け、その両方ともが成り立たないとしてこれを否定する。

(iii) 仏教徒の主張とその否定 [46.13-58.12]

(省略)

(iv) ニヤーヤ学派内の諸説 [58.14-63.04]

(A) Uddyotakara の卓越性 (atīśaya) 論 [58.14-59.09]

最大の論敵・仏教徒の主張を長大な議論の末否定し終わった Bhāsarvajña は、次に、ニヤーヤ学派内の諸説の検討に入る。まず、「卓越性」(atīśaya) という概念を持ちだして「最も効果あるもの」(sādhakatama) を説明しようとした NV の atīśaya 論が引用され、否定される。

(B) 最終存在 (caramabhāva) 手段説とその否定 [59.11-60.06]

上記引用の NV に紹介されている諸説の内、ある認識が生起する際の「最終的存在」(caramabhāva)こそ「最も効果あるもの」であるという説を取り上げて、以下の3点の理由でこの説が否定される。

(a) 楽 (sukha) などはアートマンの属性であるから、いかなる感官との接触もなくして認識される。それ故、楽の認識に際して最終的存在は楽そのものであり、認識手段と認識対象とが同一となってしまう。

(b) 全体 (avayavin) の色の認識にあたっては、色は全体に内属しているものであるから最終的存在は全体であるということになる。しかし、全体が認識手段であるというはずがない。斧の切断作用に関しても、斧との結合が最終的存在であり、それが手段ということになれば斧が手段ではなくなってしまうであろう。

(c) 計量器の分銅は計量手段であるが、それ自体を計量するときには計量対象となる。従って、手段とされるものも必ず手段のみではなく、対象にもなりうると規定した NS 2.1.16 に違反する。

(C) Rucikāra の見解 [60.06-12]

上記 NV の諸見解の一つである「作用対象と作用主体とは異なったすべての作用要因が作用手段である」という説が取り上げられる。

(D) Jayanta の見解とその否定 [60.14-61.14]

上記 Rucikāra 説を否定する見解として、すべての作用要因の集合体 (sāmagrī) こそが一体となって働きその直後に作用が生起するのが見られるから、この集合体こそ「最も効果あるもの」であると主張する Jayanta の説が紹介される。

しかし、Bhāsarvajña はこの説を次の理由で否定する。

(a) 各作用要因が一体となって作用を生じたなら手段であり、生じないときは作用主体などの存在であるというのは矛盾である。

(b) それなら Rucikāra 説が採用されるべしといっても、それでは作用主体、作用対象、作用手段と3個しか認められず、作用利益享受者 (saṃpradāna) などの要因の存在がないことに

なる。

(v) Bhāsarvajña の見解 [61.16-62.09]

最後に Bhāsarvajña は「最も効果あるもの」、つまり作用手段に関する自らの見解を披瀝する。それは次の3条件を備えたもので、かつ、作用を生ずる効果あるもの (kriyāsādhaka) ということである。(A)直接に作用主体に依存されていること。(B)それ自体は所成者 (= 作用対象) ではないこと (asādhya)。(C)実在していること。

(A)によって作用利益享受者 (saṃpradāna) などが除外される。同様に作用主体も当然除外される。(B)によって作用対象が除外される。(C)の条件がない限り作用手段という言葉習慣は成立しない。

2 認識対象 (prameya) 原理としての意義 [62.11-27]

NS 1.1.1 において認識手段と認識対象が16原理として列挙されている事実に関して、「認識主体はなぜ列挙されていないのか」という疑問が提示される。それに対して、認識主体なしには認識手段はないから認識手段の列挙によって認識主体も理解される、と答えられる。しかし、この解答に対して強力な反論が出される。すなわち、では認識対象が別に列挙されているのは何故か、と。この疑問に答える形で Bhāsarvajña は重要な見解を明らかにする。すなわち、認識対象が16原理の一つとして特に列挙されているのは、認識対象のうちには解脱達成のために特に重要なもの (アートマンなど NS 1.1.9 で言及されるもの) が含まれており、そのために認識対象が原理の一つとして挙げられている。さらに、NS 1.1.1 において「真実に関する知識」 (tattvajñāna) という結果知が認識手段でも特殊な対象でもないにも関わらず特別に言及されるが、それもその知が解脱の原因となる重要性を知らしめるためであることが明らかにされる。ニヤーヤ学が解脱獲得のために存在することを強調したい彼の意向が伝わってくる。

3 「疑い」 (saṃśaya) 原理としての意義 [62.27-63.04]

「疑い」 (saṃśaya) は認識手段や認識対象に含まれはするが、ニヤーヤ活動の原因となるものであるから、それらとは別に列挙されていることが指摘される。これについてはすでに以前に詳論されている。

4 目的 (prayojana) 原理としての意義 [63.06-64.04]

目的 (prayojana) が NS において16原理の一つとして列挙されているが、その意義は、それがニヤーヤ活動の基本であり、目的を持たない学問は成り立たないからである、という NBh が引用される。しかし、この説に対して Bhāsarvajña の不満の意が表明される。彼は、最高神の目的に言及し、最高神の目的は、生類の行為に依拠した恩寵や神罰を与えることであると述べて、無神論者 (多分仏教徒が念頭にあると思われるが) を非難している。この最高神の目的理

解こそ「目的」(prajñā)が16原理の一として列挙されている最大の理由であることを示すものであり、Bhāsarvajñaのシヴァ教徒としての確固たる信念の表明と思われる。

5 実例 (dṛṣṭānta) その本質と原理としての意義 [[64.06-65.05]

Bhāsarvajñaは実例の定義に関する諸説を紹介した後、NS 1.1.25「世間の人と学者との考えが一致するところ、それが実例である」にそれらの諸説の内容を盛り込もうとする。すなわち、一般的に言えば二個のものの随伴関係が見られる場所である。それは論理学的側面からは論証に必要とされる喩例ということになるが、要は、世間常識との一致であり、この実例の重視は論理学のみならずインド文化の一つとして注目されるであろう。一方、この実例がスートラにおいて別に列挙されている目的についてはNSとNBhを引用し、それによってニヤーヤの活動は実例を基本としていることが強調される。

6 定説 (siddhānta) その本質と原理としての意義 [65.07-67.30]

(1) 定説 (siddhānta) の一般定義 [65.07-22]

Bhāsarvajñaは定説 (siddhānta) の一般定義を「自ら容認されるそのような事項」と述べる。彼は定説の一般定義について、NBhと或る「注釈者」(ṭīkākara)の説を紹介するが、NBhの記述に対しては特に反論はなく、それに反して「注釈者」の説に対しては好意的でない。

(2) 定説の分類 [65.22-67.30]

次に定説の分類に関しては、NS 1.1.26の解釈を巡って複雑な議論が見られる。NBhはNSの文より tantra, adhikaraṇa, abhyupagama の3種が、さらには、tantra が二分されるから合計で4種の定説がNS 1.1.27で述べられている、という。「注釈者」はNS 1.1.26は定説の一般定義を、27はその分類を述べたものであると主張する。一方、Bhāsarvajñaは、上記両者の解釈を併合させて、一般定義と分類の両方がNS 1.1.26で述べられており、27で細分されているという独自の解釈を示す。以下に定説の下位分類を述べたNS 1.1.28-31の諸解釈が吟味される。

(i) すべてのタントラ・学説が容認する定説 (sarvatantrasiddhānta) (NS 1.1.28) [66.11-16]

「原因から結果が生ずる」などといったすべてのタントラ・学説に違反しない定説、それが「すべての学説が容認する定説」である。これに関しては異論の提示はない。

(ii) 反対のタントラ・学説における定説 (pratitantrasiddhānta) (NS 1.1.29) [66.17-26]

「共通のタントラ・学説」(samānatānta)の解釈によって見解が分かれる。NBhはサーンキヤ学派にとってのヨーガ学派、またその逆がこれにあたると述べている。しかし、「注釈者」はサーンキヤ学派などにはニヤーヤ学派の論証手段は通じないからはじめから除外して、ニヤーヤ学派にとってのヴァイシェシカ学派、またその逆がこれにあたるとする。

しかし、Bhāsarvajñaは、「共通のタントラ・学説」とはニヤーヤ学派にとってのNSのよ

うな共通テキストを指し、従って、ヴァイシェシカ学派の定説といえどもニヤーヤ学派にとって反対のタントラ・学説における定説ということになる。それ故、ヴァイシェシカ学派をニヤーヤ学派が批判することが当然視されるという解釈が示される。

(iii) 包括的論拠による定説 (adhikarāṇasiddhānta) (NS 1.1.30) [67.01-11]

あるものが成り立ち、その力によって別のものも不可避免的に成り立つそのようなものが包括的論拠による定説といわれる。たとえば、神の全能性が成り立てば、大地がその全能者により作られたことも付随して成り立つ。

これに関して、立証されるべきもの (sādhya) がこそが包括的論拠による定説であるという説と、理由 (hetu) である事項こそが包括的論拠による定説である、という「注釈者」の解釈が提示される。

(iv) 暫定的容認の定説 (abhyupagamasiddhānta) (NS 1.1.31) [67.12-30]

いまだ吟味されていないことを暫定的に容認してその特徴を考察するというこの定説に関して、立証されるべきもの (sādhya) がこそがこれにあたるという「注釈者」の解釈が示される。さらに NBh は自己の学説に属さないものを暫定的に容認してその特徴を考察することであると解釈していることが示される。

この定説が「自己の知識の卓越性を示したいことと、他者の知識を侮ることによって活動する」という NBh の記述は、解脱を求めているはずの仏教徒たちが利益や名声を得たい目的でこの定説を使用していることを示そうとしたものである、という皮肉が Bhāsarvajña によって述べられている。「他者の所説を暫定的に容認して考察する」とは、仏教徒がよく使用する prasaṅga 論法を示していると思われ特に興味深い。ニヤーヤ学の知識あるものたちは、自己の主張に多くの論理が準備されていること知らしめるためにこの定説を使用し、自己の主張から誤った定説を除去するのが目的であることが示され、最後に、このように定説に多数の種類があるからこそ論議や論争などが働くのである、という NBh の言葉を引用してこの定説に関する議論を終了する。

7 論証の構成部分 (avayava) 原理としての意義 [68.02-10]

まず、論証文が五個の部分より構成されることが述べられる。主張、理由、喩例、適用、結論というそれらの部分には、それぞれ、知覚、推論、知覚、類推、それらのすべて、というように、いずれにも認識手段が内属しているから論証文は最高のニヤーヤといわれるという NBh の言葉が引用され、このニヤーヤによって論議以下のものの活動があり、真理の確立があることが述べられる。さらに、主張などの定義を繰り返すことによって、似て非なる疑似主張などが排除されとの見解も付加される。

8 吟味 (tarka) 原理としての意義 [68.12-23]

吟味の本質や目的はすでに以前に述べられたので、ここではその定義が議論されている。Bhāsarvajña は基本的には NS 1.1.40 に依存しつつも、吟味が論理的にもまた、人間活動上でも真知を目的としたものである点を強調している。たとえば、ヨーガを行っている人も吟味により間接的にはアートマンを知ることを目的としていることが指摘される。ここで注目されるべきは、後代、帰謬論法として使用される tarka の意味がここでは示されていないことであろう。NS を尊重する Bhāsarvajña の判断からか、それとも彼の時代には tarka にこの意味が付加されていなかったという時代性ゆえであるかは不明である。

9 確定 (nirṇaya) 原理としての意義 [68.25-70.04]

「考えを巡らした後、主張と反論とによって事物の決定をなす、それが確定である」という NS 1.1.41 がまず引用される。「考えを巡らした後」という文言によって、確定がありきたりのものを対象としたのではなく、アートマンなどの超感官的な対象の確定を目指していることが強調される。つまり、NS の目的は至福であり、それはアートマンの確定知から得られるからである、と述べられる。アートマンの確定はまさにニヤーヤ論理学によってあるというニヤーヤ学の立場をあらためて明確にしている。

また確定がスートラにおいて列挙されている目的については、至福以外を目的としたものは考えられないから確定が至福の原因であることを知らしめるためである。認識手段の決定知から認識手段そのものの決定知、さらにはそれからアートマンなどの確定、という順序で至福がもたらされることが述べられる。

10 論議 (vada)・論争 (jalpa)・論詰 (vitaṇḍa) 原理としての意義 [70.06-15]

論議という語のみが述べられているが、論理的な論議のみでなく、一般的な論議もその重要性が指摘される。Bhāsarvajña は、真知を望む人は論議をなすべきであるが、それが自分の獲得物か所有物がごときになってはいけなさと諫める。論議によって疑問を解消し、定まった見解を再確認し、未解決のことを解決するという結果が得られる。

ここに挙げられた論議以下の三は真理確定を護るためである、と述べられる。

11 疑似理由 (hetvābhāsa)・詭弁 (chala)・誤った論難 (jāti)・敗北の立場 (nigrahasthāna) 原理としての意義 [70.17-71.11]

これらの四がスートラに列挙されている目的は、自己の主張からは排除すること、反論者の主張に対してはその存在を指摘するためである。

敗北の立場である疑似理由がなぜ別に列挙されているか、という疑問に関して Bhāsarvajña は、NBh の「論議において否定さるべきものであるから」という理由を否定する。また、「敗

北の立場に含まれていて別に列挙されているのは詭弁のように論議で否定さるべきものであるから」という議論も否定する。彼によると、列挙されている目的は、疑似理由などの下位区分が煩瑣であり、それらの下位区分を理解させるためであるとされる。

翻 訳

1 〔認識手段 (pramāṇa) の意義と考察〕

(1) 〔経験知 (anubhava) の認識手段定義文中における意義〕

(43.17)〔NSāra に〕「〔認識手段から〕記憶と知識でないもの〔を除外するために認識手段の¹⁾定義中に経験知という語がある〕」と述べられている。²⁾〔なぜこの語が置かれたかという〕記憶と祭式行為 (yāga) などの知識でないものが認識手段の結果であるということが、経験知という語によって否定されるからである。なぜなら、この二個 (記憶と非知識の祭式行為など) の生起に際しては、いかなる場合でも経験知という語によって語られることは成り立たないから、ということである。

(2) 〔能成者 (sādhana) の認識手段定義文中における意義〕

(44.03)〔NSāra に〕「〔認識手段の定義に〕能成者 (sādhana) という語がおかれている〔のは、認識手段から認識主体と認識対象とを除外するためと、それは結果とは異なるものであることを示すためである³⁾〕」と述べられている。⁴⁾

(3) 〔能成者 = 「最も効果あるもの」 (sādhakatama) 手段性をめぐる議論 〕

(44.03)〔反論〕これだけの意味がどうして能成者という語によって理解されるのか、その語は未だ〔どのような文言によっても〕特徴づけられていないのに。⁵⁾

〔答論〕そのように言うてはならない。それは随意に (iṣṭataḥ) 作用要因 (kāraṇa)〔つまり、文法上の格要因〕の理解⁶⁾ということの特徴づけられる。なぜなら、言葉を知っている人 (文法学者) は随意に作用要因の理解を得る。そして「それは、これによって成り立たしめられる⁷⁾」というように、作用手段であると意図されたものを表すのが能成者という語である。その語がどうして作用主体と作用対象である認識主体と認識対象⁸⁾や、作用手段から生起せしめられる結果〔知〕を言い表すことができるであろうか。なぜなら、作用手段とは「最も効果あるもの」 (sādhakatama) であるからである。¹⁰⁾ 行為対象 (karman) などには「最も効果あるもの」という性質はない。それではこの「最も効果あるもの」とはどのようなものであろうか。

(i) [Kumārila の主張とその否定]

(A) [Kumārila の主張]

(44.10) [反論] ある人たち (Kumārila) はいう, すべての作用要因から生じた作用主体の働き (vyāpāra) [が最も効果あるもの]¹¹⁾ である, と。実際にすべての作用要因は働きをもつものとなって, 作用主体に働きを生ぜしめ, 目的を達したものとなる。一方, 作用主体の働きは [作用主体に生じたというだけでは] 目的を達したものとはならず¹²⁾, また, 直接 [その働きが何らかの] 行為を生ぜしめるから [作用主体に生じた働きこそが] 「最も効果あるもの」である。作用主体もまた他の作用要因の働きに依存しておらず, その [自らの] 働きによって行為を生ぜしめ, それ故自立的作用主体といわれる。なぜなら, すべての作用要因が一緒になって作用を生ぜしめるとするなら, すべては同じ働きを持つ故に最も効果あるもの¹³⁾ ということに何の意味があるか, あるいは, 自立的作用主体ということに何の意味があるかということになり, すべての人が関わりを持つ文法学に違反することになる。このような理由から認識主体の働きが認識手段であるといわれる。そしてその認識主体の働きは知 (cit) の形を持った認識主体と同一であると定まるので, それが覚知 (bodha) を本質としたものであることが定まる。

(B) [Kumārila 説の否定]

(44.19) [答論] これは正しくない。なぜなら, 作用主体と自体と定まっている働きが生じた場合, 作用主体もまた生じることになってしまうから。あるいは, それ (作用主体) が生じないというのであれば, 働きも生じないことになるし, あるいは, [それでも働きは生じるというなら] 自体であるということと矛盾することになるう, あたかも, 空と水 [とが自体である] という [矛盾した主張の] ごとくに。そして [この矛盾を避けようとして] 働きが [生滅のない] 恒常なものであるとするなら作用も永遠になくならないことになるう。¹⁴⁾

[反論] 自体であるという言葉の意味は, 別であって別でない (bhinnābhinnatva) ということである。

[答論] そうではない。[それはジャイナ教徒の多面的見解 (anekānta) 説となり]¹⁵⁾ この anekānta の主張は後に否定するであろうから。[別であって別でないと主張してみても, 自体であることが否定され, 自体でありかつ自体でないという説も否定されると, 残るは自体でないとする説のみであるので, 以後はこれを考察する。]

もし働きが [作用主体と] 別であるなら, (a) [その働きは] 動を本質とするものか, (b) 不動を本質とするものか, (c) あるいは, 最終的な共働者なのか, のいずれかであろう。

(a) もし, [働きが] 動を本質としたものなら不動のもの (たとえば, アートマンなどの作用主体) には働きがないから [作用主体の働きに] 原因性がないことになってしまうであろう。

(b) 一方, [働きが] 不動を本質としたものなら, 1. それはある結果の原因なのか, 2. そうでないか, である。2. もし, 原因でないなら [不動の働きによって変化はなかったという] 結果が無意味である。1. もしそれ (= 不動を本質とした働き) が何かを生じた [原因] なら, a. 他の

働きに依存したのか、b. そうでないのか。a. 他の働きに依存したのなら、その他の働きもまた前と同様に何か別の働きに依存することとなり、無限遡及となるであろう。b. もし「依存すべき」働きがないとするなら「諸々の」作用要因もまた働きのないものとなり、それでいて結果を生じるであろうということになる。そうすると「作用主体とは別の」働きというものが想定されないことになる、それには何ら論理的根拠がないのであるから。¹⁹⁾あるいはまた、c. あるものに依存して「不動を本質とした」働きが生じたとするなら、そのもの（作用要因）は必然的に内属因であると認められねばならない、属性（guṇa）に対する実体（dravya）のように。²⁰⁾それ故、この作用要因が「内属因として」自己の働きを生ずるが、それは働きを持って生ずるのか、働きを持たずして生ずるのか。もし働きを持って生ずるというなら、働きの連続が生ずることになり「不動の本質に矛盾する」、²¹⁾「もしどこかで働きが」なくなるとしても、そのものには（upakṣīṇasya）元からあった原因と結果もないことになってしまおう。もしまた、「作用要因が」働きなしに「働きを」生ずるというなら、働き的手段と同様、働きのないものにも原因や結果が存在することになり、働きを想定しても何の役に立とうか。

それ故、「すべての作用要因が自らの行為を生ずるときには作用主体であり、主たる（pradhāna）行為を生ずるときは、作用対象や作用手段といった形をとる」²²⁾といわれているこのことも否定される。なぜなら、「斧に」多数の作用要因から生じた行為「たとえば、切断行為」とは異なる行為が存在するということに対するいかなる論拠もないから。というのも一つ「の作用要因」だけから物を生じることはできないから。²³⁾

(c)もし働きが最終的な共働者というなら、それには「働きとして」他に最終的なものは存在しないからそれには働きがないことになってしまい、「それが」原因ではないということになってしまう。それ故、作用要因に「作用対象などの」相互的共働因とは異なった「最終的共働者という」働きは一切ない。²⁴⁾

このようなわけで、感官などによってこそ対象の知識が生じるのであるから、認識主体の働きに対して「それが対象知を生ずるというミーマーンサー学派の）事実からの推定（arthāpatti）²⁵⁾は立証能力が弱い。知識（saṃvitti）や認識知（pramiti）などの言葉によって覚知（bodha）とは別のものが意味されることはない。そうすることによって感官などが対象の認識を生じさせるとしても、それ（感官）は本質的に無感覚であるから対象を明らかにすることはないのである。認識手段（pramāṇa）の語によって、覚知（bodha）とは異なった照明（prakāśa）²⁶⁾とか火の輝きとは異なった顕現（prakāśa）といった対象のダルマが理解されることはない、もし、それがそれ以外には説明されないということなら知識（buddhi）を生じさせることになるであろうが。それゆえ、「認識主体と同一である働きそのものが成立せず」自己本質の不成立（svarūpāsiddha）であるという理由から、また、「認識という」結果が生じないということから、²⁷⁾「認識主体の働きである」知識（buddhi）には手段性はないということである。

(ii) 〔文法学派の主張とその否定〕

(46.06) ある人々(文法学派)は、作用要因(kāraka)は〔話者の〕意志から存在する、という。²⁸⁾
 たとえば、「一塊の土塊が瓶を作る」(作用主体=主格)「一塊の土塊に依存して瓶ができる」(作用対象=対格)「一塊の土塊によって瓶を陶工は作る」(作用手段=具格)「一塊の土塊から瓶ができる」(作用原因=奪格)「一塊の土塊の変形が瓶である」(作用所属=属格)²⁹⁾「一塊の土塊において瓶が生じる」(作用場所=処格)といったように。

しかしこの人たちは次のように質問されねばならない。すなわち、作用要因が存在しなくても〔話者の〕意志からそれ(作用要因)が生じるのか、それとも、作用要因が存在すると定まって後、〔話者の〕意志からそ〔の作用要因〕によって示される言葉の適用があるのか、と。³⁰⁾
 最初の場合には、瓶の生起にさいして、一塊の土塊は作用利益享受者(為格)で、陶工は作用手段(具格)ということにもなるであろう。どこにも作用要因の誤った適用という間違いは存在しないであろう。なぜなら、〔もともと作用要因は存在しないのであるから〕どこにも意志との矛盾はないのであるから。もし後者の場合なら、〔単に話者の意志からというだけでなく〕それら作用要因の区別が定まる理由、それはその本質的な区別であるが、その理由が述べられねばならない、そうすることによって、〔ある物を計るのにはある量の分銅が使用される〕計量器などのように、その定義が含まれている場合に〔それを示す〕言葉が含まれているということが正当であるということになるであろうが。³¹⁾

(iii) 〔仏教徒の主張とその否定〕

(省略)³²⁾

(iv) 〔ニヤーヤ学派内の諸説〕

(A) 〔Uddyotakara の卓越性(atiśaya)論〕

(58.14) 〔認識知などの結果をもたらすに際して「最も効果あるもの」、すなわち、手段ということについて、仏教徒の見解を吟味し、それを否定してきたが〕一方、他のものたち(Uddyotakara)は〔その手段ということについて〕異なった説明をする。すなわち、「多くの『効果あるもの』(sādhaka)があるなかで、卓越性(atiśaya)をともなって『効果あるもの』となっているもの、それが『最も効果あるもの』(sādhakatama)といわれる。なぜなら、〔Pāṇini Sūtra 5.3.55に〕『tamaṃ と iṣṭhaṃ とは、卓越性を意味する』と述べられているから」と。³³⁾

たしかにそうであろう。しかしながら、そのような卓越性はどの「効果あるもの」にもみられない。なぜなら、すべての作用要因(kāraka)〔それは文法上では主格などの格語尾によって示されるが〕は、〔作用対象、つまり、対格など〕ある一個の作用に対して効力を持っているという点では同等であり、ある特別の作用要因に卓越性があるとはいえないから。

(58.17) 〔反論〕Tamo'ri (=Uddyotakara) によって多種の卓越性が説明されている。³⁴⁾

〔答論〕どのように述べられているのか。

〔反論〕すなわち、⁽¹⁾〔あるものの〕存在と非存在とが〔必ず〕それ(A)に依存する〔場合、そのAが卓越性という〕ことである。すなわち、認識手段が存在すれば、認識は必ず存在する。一方、認識主体や認識対象が存在する時も、〔たしかに認識は〕存在するが、それは、必ず存在するわけではない。また、認識主体と認識対象の両方が存在している場合、あるもの(A)が存在しないという理由で認識が生起しない、そのようなもの(A)が卓越性である。⁽²⁾あるいはまた、〔ある結果に対する〕最終的な存在〔あるいは最終的な原因、それが卓越性〕である。⁽³⁾あるいは、〔結果の〕生起の直前にあるもの。すなわち、あるもの(A)の直後に〔結果の〕生起がある、その〔A〕が卓越性であるという意味である。⁽⁴⁾あるいは、それ固有の原因であることが卓越性ということである。⁽⁵⁾あるいはまた、認識を生ぜしめる結合(samyoga)の持っている〔認識手段を〕援助する働き〔が卓越性〕である。⁽⁶⁾あるいは、〔認識知を生ずるまでは〕目的をはたすことはないという性質〔が卓越性〕である。すなわち、認識主体と認識対象とは認識手段を生ぜしめればそれで目的を達したものとなる。しかし、認識手段は〔認識知を生ずるまでは〕目的を達することはなく、認識を生ぜしめるものであるから「最も効果あるもの」(sādhakatama)といわれる、という意味である。⁽⁷⁾あるいはまた、あるもの(A)を持っているものが認識を得るという場合、そのもの(A)が卓越性といわれる。以上のように〔Uddyotakaraは〕述べている。³⁶⁾

〔答論〕生徒たちの疑問を解消しようとして活動している先生(ācārya=Uddyotakara)は、〔このような〕未確定の多数の見解を披瀝し、それによって「最も効果あるもの(sādhakatama)とは何であるか」という疑問を増大させている。³⁷⁾

(B)〔最終的存在手段説とその否定〕

(59.11)〔反論〕ある人たちは、〔上記の〕諸説の中で、最終的な原因こそが「最も効果あるもの」であるということ(Uddyotakaraの⁽²⁾説)が意図されている、という。³⁸⁾

〔答論〕しかし、これは正しくない。

(a)なぜなら、まず、楽・苦(sukhaduḥkha)などといった認識対象(prameya)が自身の認識にあたって、〔楽などそれら自身が〕最終的なものであることが知られるから。というのも、〔認識の生ずる〕前に、〔楽などと他のものとの〕結合は存在しないからである。³⁹⁾

〔反論〕この場合、楽性などの認識が最終的存在なのではないか。⁴⁰⁾

〔答論〕それは容認できない。なぜなら、その場合は、無分別知覚であるから、それが普遍性(sāmānya=sukhatva)の理解に依存して生ずることは認められないからである。⁽⁴²⁾これに関してはさらに〔後に〕論ずるであらう。⁴³⁾

(b)自己に存在する色(rūpa)⁴⁴⁾などの生起に関しては、全体(avayavin)が最終的な存在ではあるが、⁴⁵⁾しかし、そ〔の全体〕は〔色などの〕基体(adhikaraṇa)であるからそれが〔最終的な存在、すなわち〕手段(karaṇa)であることはない。色などの生起にあたって〔最終的なもの

ではない〕眼などが手段であると認められないなら、それ〔すなわち、手段の〕存在が〔色の知覚などの〕作用性（kriyātva）に基づく推論によってえられないことになってしまう。なぜなら、世間的にも〔切断行為などにおいては〕斧などが手段であることが成り立っているから。それ（＝斧）との結合こそが〔最終的存在であるからそれが手段である〕ということにはならない。⁴⁶⁾

（c）また、〔分銅は計量手段であると同時に計量対象にもなりうることを規定した〕計量器の分銅（tulā）に関するスートラに矛盾することから、最終的なものだけが手段であるということとは否定される。

（C）〔Rucikāra の見解〕

（60.06）Rucikāra⁴⁸⁾ は、Tamo'ri の意向を、「多くの見解が述べられている場合には、そこで正しいもののみが採用される。あるいは、自ずとそのことから別のことが推理される」と考えて、「作用主体（kartṛ）（文法上の主格）と作用対象（karman）（文法上の対格）とは異なった、全ての原因が『最も効果あるもの』である」と述べている。そして、このことは〔Tamo'ri の説明文〕yadvān pramimite so 'tiśayaḥ ということによって言われているのである。どのように言われているか、というと、あるもの(A)を持ったもの（yadvān）とは、多くの補助因（sahakārin）があるものという意味で、それら補助因を備えた作用主体が作用対象に対してある作用を生ずる、そのような補助因が「最も効果あるもの」であり、作用主体や作用対象がそんなのではない。⁴⁹⁾ またそれから、自ずと推論されて次のようにいわれる。「作用対象（karman）と作用主体（kartṛ）とは異なる全ての作用要因（kāraṇa）⁵⁰⁾ が作用手段（karaṇa）〔文法上の具格〕である」と。

（D）〔Jayanta の見解〕

（60.14）〔反論〕また別の者たちは、〔作用対象と作用主体とは〕異なることというだけでは、どのような作用要因にも卓越性は生じないと考えて、〔作用対象、作用主体、作用手段などの〕集合体（sāmagrī）こそが最も効果あるものである、という。⁵¹⁾ なぜなら、それ（集合体）は、〔それが〕生起して直後に一要因のように作用を生じるが、各要因の一つひとつ〔は他に依存して作用を生ずる〕ようには、他のどんなものにも依存してはいないからである。このように、集合体にある、それらどの一要因よりも卓越しているということが「最も効果あるもの」ということにより言われている。

〔答論〕それも正しくない。なぜなら、集合体とは、作用主体、作用手段などの総体であり、どうしてそれが作用手段だけであるといえるのか。作用主体などは〔作用を〕生じない状態においては作用主体などの形体をとり、〔作用を〕生じた状態の場合は作用手段である、⁵²⁾ というのは正しくない。なぜなら、作用主体などの存在は作用と結びついたものであるから。また、〔作用を〕生ずる場合において総体に依存して作用手段であり、また各要因に依存しては⁵³⁾ 作用主体などの存在である、ということはない。なぜなら、もしそのようであれば、それは虚構された世界であり、究極的な真実の世界ではないことになってしまうからである、あたかも

仏教の理解のように。

〔反論〕集合体が作用主体などとは別のものであり、それが作用手段である。

〔答論〕そうではない。作用主体などが〔作用を〕生じないことになってしまうから。というのも、もしそうであれば作用が集合体のみから生起することが意図されているから。また、〔そうであればそれは最終的存在であり、〕最終原因〔が作用手段であるという〕主張の際に述べられた誤謬が指摘されるからである。集合体が単に性質上（dharmamātratvena⁵⁴）原因であると認められてもそれが作用手段であるというのは正しくない。〔これでは比較の意味がなくなり〕「最も効果的なもの」という〔作用手段の〕定義に矛盾するから。

（61.08）〔反論〕そうであるなら Rucikāra の主張しかないことになるではないか。

〔答論〕そうではない。もしそうであるなら〔作用主体、作用対象、作用手段の三のみとなり〕作用利益享受者（sampradāna, 文法上の為格）などの要因が存在しないことになってしまうから。

〔反論〕〔ウラバ草が一般的に草とも呼ばれ、ウラパとも呼ばれるという〕草一般とウラバ草の譬えによって、様々な作用手段において作用利益享受者などの習慣的言語表現（vyavahāra）が可能である。

〔答論〕そうではない、そのような考えはあり得ない。なぜなら、ウラバ草などに草という概念は知られるであろうが、それと同様に、作用利益享受者などにおいても作用手段という概念があることはないから。もしそうであるなら、慣習として世間的言語が容認されているのであるから、作用主体や作用対象が作用手段の一種であると認めることが避けがたいことになるであろう。このようなことから、現実の作用要因（kāraṇa）の確立はいかなる場合でも不可能となるであろう。また、作用主体と作用対象から単に異なっているというだけで、ある作用要因に卓越性があるというのは正しくない。もしそうであるなら、〔作用主体や作用対象の〕二つとも相互に異なっているというだけで「最も効果あるもの」（sādhakatama）ということになってしまうからである。⁵⁵⁾

（v）〔Bhāsarvajña の見解〕

（61.16）それでは「最も効果あるもの」（sādhakatama）とはどのようなものであるかというところ、^(a)作用主体によって直接依存されていて、^(b)それ自体は所成者・作用対象ではなく（asādhya）、^(c)実在しているもの、そのようなものに存在する『作用を生ずる効果あるものという性質』（kriyāsādhakatva）〔が、』最も効果あるもの』という性質（sādhakatamatva）〕である。〕〔このように定義するなら〕それ（＝最も効果あるものという性質）は、作用利益享受者（sampradāna）などには存在しない、というのも〔師である祭官に牛を贈る〕godāna の祭式を主催する人は、〔牛を贈られる作用利益享受者である〕師などに直接に依存しているのではなく、手、言葉、心、その他のものに依存しているのであるから。〔つまり、師は作用主体に依存されていないから作用手段ではなく、作用利益享受者である。〕

それ（＝直接依存という特徴）が存在しないところでは、作用手段性という言語慣習があってもそれは一義的なものではない、ちょうど、作用対象などに対して作用主体という〔文法上の〕言語慣習があるように。〔たとえば、『コックが食べ物を料理する』というのに対し『食べ物が料理される』というような場合である。〕〔自分で決定するという〕自立性（svatantratā）なき場合一義的な作用主体というのは正しくないからである。さらにまた自立性とは自己の意志によって作用を成立させうるものであり、それはまた、心（cetana）を持たないもの⁵⁶⁾においては二義的なものであるか、もしくは、単に思惟的に構成されたものである、例えば、「壁が倒れたいと望んでいる」という場合のように。

〔61.23〕〔反論〕楽などの作用対象（karma）も〔アートマンに内属するものであるから眼などに依存することなく〕直接人間に依存しており自ら認識という作用を生じさせるから作用手段であるということになってしまう。

〔答論〕そうではない、「〔それ自体は〕所成者ではない（asādhya）」という規定があるから。〔つまり、所成者（sādhya）である楽は作用手段ではない。〕この場合、作用対象（karma）は所成者（sādhya）という語によって三種類に分類されている、生産されるもの（nirvartya）・変化させられるもの（vikārya）・獲得されるもの（prāpya）と。この〔作用手段の〕定義に適合しなければ、どのような作用対象（karma）も手段となることはないであろう。

しかし一方では、この定義への適合は、作用要因（kāraṇa、文法上の諸々の格）のあるものが実在であることから可能となる。例えば、自己のアートマンを知る作用において、その同じアートマンが、作用主体、作用対象（karma）、作用基体（adhikaraṇa）であるというように。このように作用要因に対して確固とした定義によって区別が成立しているから、作用対象（karma）などの言語慣習は実在であり、それに似て非なるものにおいては二義的なものにすぎないのである。さらに、〔二義的表現である〕譬喩の原因が存在しない場合でもその特徴（lakṣaṇa）を思惟して仮託することによって〔二義的なものとしてそれに対する譬喩的な〕言語慣習を理解することも可能である。しかし、事実が存在しなければ思惟して仮託することによっても〔言語慣習の理解は〕ない。見たことのない対象はどのようにしても思惟されることはできないから、たとえば、角なども牛などに見られてこそ、それが兎の頭に対して思惟されうることである。

このように実在の正しい認識に対して、「最も効果あるもの」となっているもの、それは覚知を本質とし、または、非覚知を本質としたものであるが、そのようなものが、認識手段（pramāṇa）である、といわれる。それ故、〔NSāra の定義においては〕それ（認識手段）を意味している能成者（sādhana）という語によって正しい認識（pramāṇa）⁵⁸⁾・認識主体（pramātṛ）・認識対象（prameya）が〔認識手段として〕述べられているのではない、ということが定まった。

2 〔認識対象 原理としての意義 〕

(62.11) 正しい認識、認識主体、認識対象の区別も非実在ということはない。⁵⁹⁾ なぜなら、それぞれの定義の区別も現実のものであるから。〔NSāra にも述べられているように〕⁶⁰⁾ 「正しい認識とは、正しい経験知 (samyaganubhava) であり、認識主体とは正しい認識の基体である」、つまり、正しい認識の内属因 (samavāyikāraṇa) である、という意味である。「認識対象とは、認識の対象であり」、正しい認識に現れている対象、それが正しい認識の対象、つまり、認識対象ということである。

(62.15) 〔反論〕そうであるなら、〔NS の〕最初のスートラにおいて認識対象 (prameya) の〔列挙が見られる〕ように、認識主体も独立して列挙されるべきである、なぜなら、それも認識手段とは別の定義を持っているのであるから。

〔答論〕これは正しくない。認識手段を列挙したことによってそれ (認識主体) も理解されるから。というのも、認識主体なしには認識手段は存在し得ない、どちらも同じ道理であること (tulyayogakṣematva) を理解せしめるためであるから。ある道理によって認識手段の存在とそれが特定の結果や不特定の結果を生起せしめることが立証されるなら、それと同じ道理によって認識主体も立証されるであろう。それ故、それが独立して列挙されなかったのである。

〔反論〕それなら認識対象も独立して列挙される必要はないのではないか。

〔答論〕確かにそうであろう、認識対象すべて (prameyamātra) が独立して列挙されることは承認されないであろうから。しかし、ある目的があって、認識対象という語によって⁶¹⁾、ここでは特別の認識対象が列挙されているのである。そしてその目的については、後にそれぞれの下位分類の定義を述べる際に明らかにするであろう。獲得された認識すべて (pramitimātra) についても、認識対象すべてと同様、認識手段の列挙によって述べられたといえる。

一方、〔獲得された認識知 (pramiti) も認識手段などに含まれるから本来は別に列挙されるべきではない。しかし、NS 1.1.1において〕真理の知識 (tattvajñāna) という語によって、特殊な獲得された知識 (pramiti) の列挙がなされているのは、それが解脱の原因であることを知らしめる目的のためである。

〔反論〕もし、認識対象という語によって〔アートマンなどの〕特別な認識対象⁶²⁾の列挙がなされているとするなら、その場合、〔特別なものではない認識対象である〕方向 (dik)、時間 (kāla)、極微 (paramāṇu) などが含まれないことになるではないか。そのことによって、宇宙の原因すべてが明らかにされていないことになって、これ (ニヤーヤ学) はアートマンに関する学問⁶³⁾ではないことになる。⁶⁴⁾

〔答論〕このような誤りはない。なぜなら、認識手段の列挙により含意される認識対象すべてには、すべてのものが含まれているから。そうであるから、存在するものもしないものもいずれもここに列挙されていないものはないと言える、正しい認識 (pramā) の対象 (viśaya) としてすべてのものは認識対象 (prameya) であるのであるから、ということである。

3 〔疑い (saṃśaya) 原理としての意義 〕

(62.27)〔反論〕それなら、疑い (saṃśaya) などのものも独立に列挙されているのは無意味である、それらは認識手段や認識対象に含まれるものであるから。

〔答論〕そうではない。含まれていてもある目的から独立して列挙されているから。また、疑いの目的はすでに説明されたが⁽⁶⁵⁾、それはニヤーヤ学の活動の原因であるということである。独立に列挙し説明することによって、その本質が十分に確定した疑いなどのものはそれぞれ独立した別個の目的を持っており、たやすい理解をもたらすものであるという意向を持った尊者スートラ作者は、短いスートラを好まず〔NS 1.1.1という〕長いスートラを作成した、という次第である。そのうち疑いだけの本質や目的はすでに述べられたが、〔16原理の項目である〕目的 (prayojana) 以下のものについては述べられていないので〔これから〕述べられるべきである。

4〔目的 (prayojana) 原理としての意義 〕

(63.06)〔反論〕目的の目的とは何であろうか、というこの問いは正当な問いではない。なぜなら、〔目的が〕それ自身を本質としたものであるから。本質が目的でないもの (aprayojana) が述べられている場合に、「その目的は何か」という問いが妥当なのである。また、〔別の理由からも〕目的を本質としたものに対して目的を問いかけてもそれは不適切である。なぜなら、〔たとえば、楽の目的は何か、と問いかけても目的そのものである〕楽にはいかなる目的もないから。

〔答論〕これは正しくない。〔我々の〕意図が理解されていないから。我々は、単に「目的にはどのような目的があるか」と言っているのではない。そうではなくて、「目的は認識手段や認識対象に含まれてはいても、それが〔スートラで〕独立して列挙されているその目的は何か」と言っているのである。

(1)これに関して〔NSの注釈書である Nyāya〕Bhāṣyaの著者は次のように述べている。「すべての生類もすべての行いもすべての学問もそれ(＝目的)によって獲得され、それを基体としてニヤーヤ学は活動する⁽⁶⁷⁾」と。だが、おお兄弟よ！我々はこれを理解できない。目的との随伴関係がそれ(ニヤーヤ学)以外でも、世間的にも学術的にも十分知られているから。なぜなら、学問的知識を持った人も世間一般の人も、すべての生類、すべての行い、すべての学問、そしてニヤーヤ学が目的を持ったものであることは共通して理解しており、それぞれの特殊〔な目的〕に対して次のように質問する、「いかなる目的によってあの人は活動したのか」「この行為はどのような目的があるのか」「この学問にはどのような目的があるのか」「その推論はいったい何の役に立つのか」などと。それ故〔NSにおいて〕別の目的が述べられたのである。

(2)これに関して、ある人たち(おそらく仏教徒)は、最高のアートマン (paramātmān) の知識が至福の原因であることを容認しようとせず、最高神 (parameśvara) には目的は存在しないか

ら活動 (pravṛtti) もあり得ず、それ故、最高神は存在しないと主張して、すべての生類に対する罰と救済という特徴を持った目的〔が最高神にはある〕というニヤーヤ学の主張を認めない、といわれる。楽あるいは苦の非存在がその所屬している人とは別の人(神)の目的であるということは正しくない。また、他人を罰することが欲望を除去した人(神)の目的でもない、と〔もいわれる〕。この〔批判〕から護るためにスートラの著者は分かりきったことではあるが目的の本質を別に列挙して次のように述べている。「人々があることを目指して活動するそのものが目的である。」⁶⁸⁾ 次のように言われている。世間でもある人があることを自分のためあるいは他人のために受け入れて活動する場合、たとえば、「私はこれを獲得したい」「私はこれを拒絶したい」というように、その場合、それがその人の目的であることが定まるのである。それと同じ理由から、神 (bhagavān) でもあることを目指して活動する場合、それが神の目的である。というのも、神は類なき最高の知識をもちこの世界への執着を離れた最高の存在であるが、次のような本質を持っている、すなわち、その本質によって、すべて輪廻する生類の行為に従って、望ましいことまたは望ましくないことをもたらすことを目指して活動する、それ故それこそが神の目的である。というのも神の目的の特徴になかったものであるから、ちょうど、〔反論者・答論者〕両方に〔目的として〕容認される楽のごとくに。

5 〔実例 (dṛṣṭānta) その本質と原理としての意義 〕

(64.06) 実例の本質と目的は何であろうか。あるものは、実例とは外遍充 (bahirvyāpti) の場 (sthāna) ⁶⁹⁾ (=二個の随伴関係を見ることができる場) であるという。

またあるものは、実例とは、立証さるべきもの (sādhya, 山に存在する火) の有法・ダルミン (dharmin) 〔すなわち、立証さるべきものの主辞＝山〕とは別のものであり、立証さるべきもの (sādhya, すなわち、火) と立証するもの (sādhana, すなわち、煙) の法・ダルマ (dharma) 〔すなわち、火と煙〕をもっており、かつ、それら (火と煙) とは別のもの〔たとえば、竈〕である、という。

また、〔Nyāya〕 Bhāṣya は、実例とは知覚の対象であるもの、⁷⁰⁾ という。

また、〔Nyāya〕 Sūtra は、実例とは、世間の人々と学者との考えが一致するところである、⁷¹⁾ という。あるところ (yatra), 外遍充の場・二個の随伴関係が見られる場、すなわち、喩例において、あるいはまた〔換言すれば〕、立証さるべきものと立証するもののダルマ〔すなわち、火と煙〕を持っていればそれらとは別であるもの〔たとえば、竈〕において、と〔実例の意味が〕補充されるべきである。立証しようとする人とされる人、つまり、学者と世間の人々との間で見解が一致するところ、それが実例であるということである。

〔反論〕自己のための推論 (svārthānumāna) の場合、立証しようとする人とされようとする人〔の区別〕は存在しないから、どうしてそれら〔両者〕の意見一致の対象として実例があるといえるのか。

〔答論〕これは正しくない。その場合（自己のための推論の場合）でも、熟慮からその同一人に、（立証者と被立証者の）両方の形が存在するから、ちょうど、〔両方の立場から書かれる〕学術書の著者のように。あるいは〔実例としての〕能力に依存することによってその〔実例の〕能力が認められるであろう。あるいはまた、その〔実例の〕定義には含まれないものには〔それを補強しようとして〕別の定義が見られるであろう、たとえば、「〔実体は〕作用を持つ」という定義には含まれない〔虚空（ākāśa）という〕実体に対する〔別の定義の〕ごとくに。

また、ある人は次のように説明する。世間の人々は立証さるべきもの（sādhya）のダルマ（＝火）であり、学者は立証するもの（sādhana）のダルマ（＝煙）であるが、その両者には、遍充者と被遍充者の関係が成り立つという点においては見解の相違がない場、それが実例である、と。

それが独立して列挙されて説明される目的は〔Nyāya〕Bhāṣyaの著者によって次のように述べられている。「推論と聖言の二は、⁷²⁾それを基体としており、それが存在するときには推論と聖言とは存在し、それが存在しないときにはそれらにも存在しないであろう。ニヤーヤ学の活動はそれを基体としてある。実例と矛盾することによって他者の主張は否定されるものといわれるべきである。実例との一致によって自己の主張は確立されるべきものとなる。虚無論者（おそらく仏教中観学派）が実例を容認するなら彼は虚無であることを捨てねばならないし、容認しなければ、他者の非難はどのような手段によってなされるであろうか。実例が説明されて次のことが〔NSで〕言われうる。つまり、『立証さるべきものと同類であることからそのダルマをもった実例、喩例となり、それ（立証さるべきもの）とは異なっていることからそれとは逆〔のダルマをもった喩例〕となる』⁷³⁾⁷⁴⁾と。我々はすでに述べたことであるが、列挙と定義との陳述は繰り返しのためであり、繰り返しの目的は、誤った人々の過ちを除去するために実例と疑似実例を取捨することである。これはBhāṣyaの著者の述べたこととも矛盾していないと知られるべきである。

6 〔定説（siddhānta） その本質と原理としての意義 〕

(1) 〔定説（siddhānta）の一般定義〕

(65.07) 次に、定説（siddhānta）の本質と目的とが述べられるべきである。「自らによって容認されるそのような事柄（artha）、それが定説である。」事柄（artha）という語がおいてあるのは、〔論議の際、熟慮のない〕第一印象、もしくは、⁷⁵⁾大胆な主張をする人によって自ら容認されたものでも、それが自己の定説（svasiddhānta）である、ということを否定するためであり、〔過去のみでなく〕現在において容認されつつあるものも定説であることを知らしめるためでもある。「これはしかじかであると容認されるもの、それが定説である」とBhāṣyaの作者は定義する。⁷⁷⁾『注釈書の著者』⁷⁸⁾（ṭīkākāra）たちは、「普遍と特殊とを持った事柄で、正しい認識手段（pramāṇa）を根拠とした容認により〔現在〕認められつつあるものが定説である」と述べて

いる。彼ら（『注釈書の著者』たち）は、NBh をこのように説明しているのである。ここにある「普遍と特殊を持ったもの」という限定詞は無意味であり、「現在〔容認されつつあるもの〕」という表現も無意味である。というのも、以前に容認されたものは定説ではないことになるからである。

〔反論〕不確定なことから容認されたものでも定説であるといえるのか。

〔答論〕そのようにいうのであれば、〔定説の定義は〕⁷⁹⁾「容認されたもの」という語のみとなり、言葉の重要性はいったいどうしたというのか。〔『注釈書の著者』の文章にある〕「正しい認識手段を根拠とした」という文言にはどのような意味があるのか。もし仏教徒などによってすでに容認されたものが定説でないとするなら、〔彼らの定説は存在しないことになるし、さらに〕彼らの定説に反対するものを作成できないであろう。なぜなら、定説がなければそれに反対するものがどうしてであろうか。

〔反論〕〔認識手段に似て非なるもの・疑似認識手段に対して〕認識手段という語〔が使用される場合〕のように、それに似て非なるもの（ābhāsa）に対して定説という語が働くではないか。

〔答論〕それは正しくない、それは単に言語習慣だけの働きであるから。なぜなら、正気な人なら、知っていながら疑似認識手段によって矛盾したことを生じさせるということはない。そのようなことを生じさせる人こそは、無誤謬を非難するという敗北の立場（adoṣa-⁸⁰⁾udbhāvananigrahasthāna）になってしまうであろうから。それ故、仏教徒などによって支持されたものであっても、彼らの意向によって成り立っているのであるから定説であると容認されるべきである。また、世間でも学問の世界でも、次のような言語習慣はある、すなわち、「それは仏教徒の定説である」「それはサーンキヤの定説である」「それはミーマーンサーの定説である」と。

（2）〔定説の分類〕

（65.22）〔反論〕これが一般的に定説であるということであるが、認識手段に妥当するとか、あるいは、妥当しないという特殊性（＝定説の分類）はあるのか。

〔答論〕NS は次のように言っている。「タントラ・学説（tantra）、包括的論拠（adhikaraṇa）、暫定的容認（abhyupagama）による確立（saṁsthiti）が定説である」と。⁸¹⁾ 確立とは定説と同義である。タントラ・学説による確立、包括的論拠による確立、暫定的容認による確立という三種の定説があるということである。タントラ・学説には多種あることから四種のタントラ・学説による定説があることが後のスートラによって述べられている、というのが Bhāṣya の考えである。⁸²⁾

しかしこれに対して『注釈書の著者』たちは次のように述べている。「〔NS 1.1.26 の tantrādhikaraṇābhyupagamasamsthiti という複合語を説明して〕タントラ・学説（tantra）とは、正しい認識手段（pramāṇa）のことであり、それを基体（adhikaraṇa）、すなわち、根拠

(mūla)とするものが、ある事柄の認容の確立 (abhyupagamasamsthiti) に対して存在するとき、そのような確立がそのように〔つまり, tantra ... samsthiti と〕いわれる。それゆえ『普遍と特殊とを持った事柄で……』という〔前述の〕定義が、これ (NS 1.1.26) によっていわれていると考えられる。〔このスートラが、定説の〕三種類の分類を述べているという Bhāṣya⁸³⁾ 〔の見解〕はニヤーヤ論者の一部の見解であるとみられる」と。

一方、我々の見解では、〔このスートラの内の〕「認容の確立」(abhyupagamasamsthiti) という部分だけが〔「定説」の〕定義である。なぜなら、行為の対象を示す語 (karmasādhana) である abhyupagama という語によって、「認容された事柄」(abhyupagato 'rtha) が意味されているからである。そのような事柄の確立〔が「定説」である〕ということである。つまり、ある事柄が、ある人により認容される、その事柄が、その人の「定説」である、という意味である。そして、そのような確立〔すなわち、認容された事柄の確立〕には三種ある。タントラ・学説に限定されたもの、包括的論拠に限定されたもの、何も限定されないもの、とである。従って、「定説」には三種あるという意味である。何らかの学説を容認しないで議論を行う人は、包括的論拠による定説と暫定的容認の定説との違反によってのみ誤った定説となるが、タントラ・学説の意味への違反から〔誤った定説となる〕というのではない。このような意味を知らしめるために〔定説の〕三種が説かれた。しかし、タントラ・学説には種類があることを意図して〔タントラ・学説には〕四種あり、その目的のために「すべてのタントラ・学説による、反対のタントラ・学説による、包括的論拠による、暫定的容認による確立、という異なった事項があるから」というスートラ²⁷⁾がある。

(i) 〔すべてのタントラ・学説の容認する定説 (sarvatantrasiddhānta) 〕

(66.11) 〔反論〕〔上記のような〕異なった事項の存在は成立しない。〔従って、定説に分類は存在しない。〕

〔答論〕それは正しくない。異なった特徴が知られるから。そのために四スートラが置かれている。「すべてのタントラ・学説に違反せずして⁸⁴⁾〔それでいてある〕タントラ・学説に依存しているようなものは、それがすべてのタントラ・学説の容認する定説である。⁸⁵⁾」たとえば、「認識対象 (premeṃya) の確定は認識手段 (pramāṇa) に結びついている」「原因から結果が生じる」「契約が成立している文章を聞くことから話者が言わんとしていることが理解できる」など。なぜなら、このようなことを認めないなら、正気な人なら誰でもタントラ・学説を書いたり、聞いたり、注釈したりすることにおいても、議論においても、活動することはできないからである。⁸⁷⁾

(ii) 〔反対学説における定説 (pratitantrasiddhānta) 〕

(66.17) 「共通のタントラ・学説において成り立っていて、他のタントラ・学説に成り立って

いないもの、それが反対学説における定説である。⁸⁸⁾ 共通のタントラ・学説⁸⁹⁾とはサーンキヤ学説⁹⁰⁾にとってのヨーガ (Yoga) 学説、ヨーガ学説にとってのサーンキヤ学説である、という意味の実例が、「ある人々」によって意図されている。しかし、『注釈書の著者』たちは、こ〔のような実例〕は認めない。なぜなら、〔ニヤーヤ学派にとって、サーンキヤ学派やヨーガ学派の定説については〕正しい論拠が存在しないからと考えられる。だから、彼らの考えでは、次のような実例が示される。共通のタントラ・学説⁹¹⁾とは、ニヤーヤ学説にとって〔正しい認識手段の成立しうる〕ヴァイシェシカ学説であり、ヴァイシェシカ学説にとってはニヤーヤ学説である、と。⁹²⁾

しかし我々はこれを異なって解釈する。つまり、複注の著者や、注釈者や、聞き手たち多数の間で、一つの共通で根本的なタントラ・学説、それが「共通のタントラ・学説」という意味である。たとえば、共通の家や共通の財産があるように。そのような共通のタントラ・学説において成り立つもので、しかし、それは他のタントラ・学説において、あるいは、すべてのうちのあるタントラ・学説においては成り立たないそのようなものが、反対タントラ・学説における定説 (pratitantrasiddhānta) である。同様に自らのタントラ・学説において成り立たないので、同類の学説・タントラにおいて成り立っても、それは「反対学説における定説」とはいわない、と理解される。それ故、それ (同類のタントラ) に違反していても誤った定説ということにはならないということである。〔つまり、ニヤーヤ学派がヴァイシェシカ学派を否定しても誤った定説 (apasiddhānta) にはならない。〕

(iii) 〔包括的論拠による定説 (adhikaraṇasiddhānta)〕

(67.01) 「あることが成り立ち、それ以外の別の項目も成り立った場合、そのものは包括的論拠による定説 (adhikaraṇasiddhānta) である。⁹³⁾」つまり、あるものが成り立っていて、その能力に依存してその以外の別の項目 (prakaraṇa), それは、「それによって成り立つ」と説明されるが⁹⁴⁾ その項目の成立が不可避である、そのようなものは包括的論拠による定説 (adhikaraṇasiddhānta) である。⁹⁵⁾ たとえば、大地などの結果物は、知識を備えた作者によって成り立つが、その〔作者の〕全能性などの性質が成り立つ場合、その力によってそのこと〔すなわち、大地がその作者によって創造されたこと〕が不可避的に成立するというごとくである。全能性を欠いたものは、生類の行為などの影響を受けた肉体などの結果物を創造することはできない。このように立証さるべきもの (sādhya) に繋がっていると知られるものが、包括的論拠による定説である、ということである。

あるいはまた、立証さるべきもの (sādhya)⁹⁶⁾こそが包括的論拠による定説である。なぜなら、ある立証さるべきものが成り立つ場合、つまり、作られた場合、それとは異なった特殊性が、その性質、つまりその手段から成り立つ。その立証さるべきものがそのような特殊性を把握して成り立つというのが、包括的論拠による定説である。

また、『注釈書の著者』たちは、包括的論拠とは、理由である事柄である、という。⁹⁷⁾ なぜなら、あるもの、煙等が存在するとき、それ以外のもの、火などの存在が立証されるのであるから。従って、その煙等が包括的論拠である。

(iv) 〔暫定的容認の定説 (abhyupagamasiddhānta)〕

(67.12) 「まだ吟味されていないことを暫定的に容認することから、その特殊性を考察することが、⁹⁹⁾ 暫定的容認の定説である。」

「注釈書の著書」たちは「立証さるべきもの (sādhya)こそ暫定的容認である」という。なぜなら、未だ吟味されていないもの、つまり、無常性などの性質があるかどうかまだ考察されていない音声などが、ダルミン (dharmin) (=主張の主辞)として暫定的に考えられることから、その特殊性、つまり、無常性などの属性、¹⁰⁰⁾ それこそが考察されるというこの考察が暫定的容認でもある、¹⁰¹⁾ ということである。しかし、¹⁰²⁾ NyāyaBhāṣyaにとっては、¹⁰³⁾ 〔スートラなどで〕聞かれたままに¹⁰⁴⁾ 対象を考察することとは逆に、まだ考察されていない自己の学説に属さないもの、¹⁰⁵⁾ それこそが暫定的容認に特徴づけられた暫定的容認である。それ故、まだ吟味されていない暫定的な容認、それが暫定的容認であるというこの特徴を述べるためにスートラが分けられたのである。

ここでもし誰かが、何のために知っていながら自己の学説に属さないものを暫定的に容認するのかと尋ねたなら、その答えは、まだ吟味されていないことの暫定的な容認からその特徴を吟味してみたいという欲求が生ずるから、と捕捉される。

〔反論〕 どうしてそれ以外にその特徴を考察することができないのであるのか。

〔答論〕 誰がそのように述べたのか。そうではなく、自己の知識の卓越性を示したいということによって、また、他の知識を侮ることによって、¹⁰⁶⁾ このように活動するのである。

〔反論〕 自己の知識の卓越性を誇ることは欲望を去って解脱を望む人にとって正しくないことである。

〔答論〕 そうではない。仏教徒などは財・利益・尊敬・名声をえるために、¹⁰⁸⁾ このように活動しているから、¹⁰⁹⁾ 彼らは、暫定的容認との矛盾を指摘して誤った定説〔という敗北の立場〕をもたらし¹¹⁰⁾ ている、¹¹¹⁾ 解脱を求めているにもかかわらず。そのために (=このような仏教徒の卑劣な活動を示すため) これ (=自己の知識の卓越性云々というNBhの見解) が説明されたのである。

自己の主張に多くの論理が用意されていることを知らしめるために、〔ニヤーヤ学派などの〕知識ある人は暫定的な容認議論によって活動するのが知られる。たとえば、ヴェーダは恒常であることを暫定的に容認しても信頼ある聖言によってこそ真知性が立証される。なぜなら、注釈がないヴェーダからはその意味の理解はあり得ない。注釈書は、¹¹²⁾ 信頼おける人により作られており、¹¹³⁾ 〔ヴェーダの〕正しい意味を明らかにするために作成された、〔従って、信頼ある言葉によってヴェーダの真知性が立証される〕¹¹⁴⁾ ということである。知識ある人が暫定的容認議論を

行う場合、それは誤った定説を除去するのがその目的である。定説の区分を知っている人は、それに反するものを自己の文章から排除することができ、他の反論者の文章にはそれを指摘することができる。そのために、すべての定説の種類を説明したのである。Bhāṣya の著者はさらにこの目的について次のように言っている。「多種の定説が存在するから、議論 (vāda) 論争 (jalpa) 論詰 (vitaṇḍā) などが働くのであり、それ以外にそれらが働くのではない。¹¹⁵⁾」

7 〔論証 (nyāya) の構成部分 (avayava) 原理としての意義 〕

(68.02) 〔論証 (nyāya) の〕構成部分の本質とその目的は何であるか。「論証されるべき事柄がある言葉の集合において完成するとき、そこには五部分がある。すなわち、主張 (pratijñā) をはじめとした五が。そしてそれらは集合に対して構成部分といわれる¹¹⁶⁾」と〔Nyāya〕Bhāṣya の著者によって述べられている。我々もまさにこれを承認する。それらが独立して列挙されている目的は次のように言われている。「それら〔構成部分〕には認識手段 (pramāṇa) が内属 (samavāya) している、たとえば、主張 (pratijñā) は権威ある言葉 (āgama) が、理由 (hetu) は推論 (anumāna) が、¹¹⁷⁾ 喩例 (udāharaṇa) は知覚 (pratyakṣa) が、¹¹⁸⁾ 適用 (upanaya) は類推 (upamāna) が、そしてこれらすべてが一つの対象に内属しており、その能力を示すために結論 (nigamana) がある、という具合に。それ故、これは最高の論証 (nyāya) である。これによって議論・論争・詭弁などが活動し、それを基盤として真理の確立がある¹²⁰⁾」と。それは我々の考えと矛盾するものではないことが認められる。しかし我々の考えでは、主張などの真理とそれに似て非なるものとを混同している人に対して、主張などの定義を繰り返すことによって取捨選択するというのが目的である。¹¹⁹⁾

8 〔吟味 (tarka) その本質と原理としての意義 〕

(68.12) 吟味 (tarka) の本質と目的は以前に説明された。¹²²⁾ その定義を述べるためにこのストラがある。「その真実が知られていない対象について、原因の妥当性から真実の知識を得るために熟考すること (ūha) ¹²³⁾、それが吟味である。¹²⁴⁾」ある対象にとって、その真実、その決定の原因、それを限定しているものなどが知られていない、そのような対象は「真実が知られていないもの」であり、そのような対象があるときに、「原因の妥当性から」、つまり、〔結論を〕否定する論拠 (bādhakapramāṇa) が存在する可能性から、熟考 (ūha) ¹²⁵⁾ がある、それは吟味 (tarka) と同義語である。「それ (吟味) は真実の知識を得るため」、¹²⁶⁾ というのはそれが真実の知識の対象を識別するものであるから、と先師 (pūrvācārya=Nyāyabhāṣya の作者) は述べている。しかし我々は次のように述べる。「原因の妥当性とは能成者・立証せしめるもの (sādhana) の可能性〔を考察すること〕であり、ある能成者が、自己の所成者・立証さるべきもの (sādhya) に対して場合によって整合しない時、その能成者を見ることから、〔立証さるべきものがあるに違いないという〕それ (吟味) が存在するであろう」と。このように、吟味とは立

証さるべきものを対象としたものである。それ（吟味）はまた人間の活動によって真理の知識を目的とするものでもあろう。たとえば、議論などの活動によって以前に成り立った真知擁護¹²⁷⁾を目的¹²⁸⁾としたり、勝敗に関する真知理解¹²⁹⁾を目的としている。たとえば、ヨーガを目的として活動¹³⁰⁾している人が、障害の除去のための特殊な能成者と心の安定のための特殊な能成者が獲得できていない場合、〔そのことについての〕熟考（ūha）¹³¹⁾が間接的にアートマンを知ることを目的としていることになる。これと同様に、それ以外でも活動していることによって、自己の対象¹³³⁾や他の対象に関し、吟味は真知を目的とすると見られるべきである。¹³⁴⁾

9 〔確定（nirṇaya） 原理としての意義 〕

（68.25）「考えを巡らした後（vimṛśya），主張と反論とによって事物の決定をなす，それが確定（nirṇaya）¹³⁵⁾である」とスートラは述べている。「考えを巡らし」とは、疑いをもってということで、その後人によって確定がなされるのである。なぜ「主張と反論とによって」といわれているかという、「主張」を対象にしたのが論証手段（sādhana）であることが「主張」の語によって、また、「反論」を対象にしたのが論駁手段（duṣaṇa）¹³⁶⁾であることが「反論」の語によって言われている。ではどうしてそのように比喩的な表現にしたか、その目的は何かというと、対象の区別を明確にするためである。つまり、論証手段は「主張」を対象としており、論駁手段は「反論」を対象としているのである、ということである。「論証手段と論駁手段とによって」と述べられた場合には、それら両方が一個の同じものを対象としていることも疑われるからである。「事物の決定」というのは〔確定（nirṇaya）と〕同義語表現である。

〔反論〕「考えを巡らした後」というのは正しくない。考えを巡らすことがなくても、掌中や火¹³⁷⁾に関しては目から生じた決定知や証相から生じた決定知が知られるから。

〔答論〕それは正しくない。超感官的な対象の確定が定義されるものとして意図されているから。なぜかという¹³⁸⁾と、学問（śāstra）は至福を目的としたものであり、その至福とは、アートマンなどの確定からまさに得られるのである。それ故、それ（＝超感官的な対象）こそが定義されるのである。

〔反論〕アートマンなどの確定も、ある人にとっては、権威ある言葉（āgama）からか、自己の主張の論証手段からあるであろう。それ故、「主張と反論とによって」という文言は正しくない。

〔答論〕そうではない。学問は思考する人に対して起こるものであるから。思考する人は、それがニヤーヤの学問であるからそれに頼っているのである。彼に反対する主張の否定を主とすることによって確定がなされるべきである。そしてまた確定はただ論証手段があるだけ（sāadhanamātra）では生じない。両方の主張の論証手段が妥当である場合、相違決定（viruddhāvyaḥcārin）ということになってしまうから。また同様にただ論駁手段があるだけ（dūṣaṇamātra）でも〔確定は生じ〕ない。論証手段（sādhana）がない場合論証さるものの成立

は不可能であるから。それでどうかというと、反論に対する論駁手段を持ち、自己の主張の論証手段、しかも、完璧な手段から「確定が」ある、ということである。それ故、「主張と反論とによって」という文言が述べられたのである。単に確定だけの定義が意図されているというならば、「事物の決定が確定である」というだけのストラが見られたであろう、ということである。

(69.16)〔反論〕確定は認識手段の結果であるから、それ(認識手段)の列挙によって¹³⁹⁾〔確定の〕列挙もなされている。その〔確定の〕特殊なもの(＝アートマンの確定など)も真知(tattvajñāna)という文言によってすでに示されている。何の目的でこれ(確定)が別に列挙されているのか。¹⁴¹⁾

〔答論〕そのようにいうべきではない。それ(至福)以外を目的としているのではないから¹⁴²⁾、それが至福の原因であることを知らしめるためである。認識手段などの真理つまりその定義はすでに述べられた。その〔定義の〕決定知から認識手段などの決定知がある。認識手段などの決定知からアートマンなどの確定(nirṇaya)がある。以上のような順序で認識手段などの真知は至福をもたらす原因であるといわれたのである。もし、認識手段などの決定知こそ認識手段などの真知であるとしても、アートマンなどの確定によってこそそれが至福の原因となっているのである。しかし、このようにアートマンなどの確定が他のものにおいて決定知を生ぜしめてから至福の原因になるということはない。それ故、それ(確定)が独立して列挙されているのは当然で、真知を限定するためである。¹⁴³⁾ただアートマンなどの真知のみ(tattvajñānamātra)というのは思想家にとっては至福の原因ではない、ちょうど説教師のようなものである。ではどうかといえば、確定(nirṇaya)を本質としているもの〔つまり、そのように確定した真知こそが至福の原因で〕、それは、反対主張の否定を伴い、熟慮された論証手段(sādhana)によって可能となり、動揺することはない、ということである。一方、Bhāṣyaの著者は〔確定の〕目的を次のように言う。「議論はそれ(確定)を終局となす。それ(議論)を護るために論争(jalpa)と論詰(vitandā)がある。その二つのもの、つまり、吟味(tarka)と確定(nirṇaya)とは世間の生活を動かすものである。¹⁴⁴⁾」

10 〔論議(vāda)・論争(jalpa)・論詰(vitandā) 原理としての意義 〕

(70.06) 論議などの本質¹⁴⁵⁾は後に述べるであろう。一方、Bhāṣyaの著者は次のように述べる。「論議が別個に列挙されている目的は、〔他のことの〕含意(upalakṣaṇa)のためである。〔このように論議という語によって〕含意されることによって訴訟も真知獲得のためのものとなる¹⁴⁶⁾」と。論議の本質を繰り返して、真知を望む人には〔この論議は〕なさるべきものとして考えられ、それが獲得物などの欲求された財産であること(arthatā)は否定される、というのが我々の考えである。ストラには次のように述べられる。「生徒、先生、学者、よき人々、羨むことなく幸福を目指す人々、彼らはこれ(論議)を使用する。¹⁴⁷⁾」この内で、〔汝より〕優れた知を

持った人とともに〔議論する〕なら、疑問を解消するため、定まったことを再認識するため、¹⁴⁸⁾ 定まっていなかったことを明らかにするために、謙虚になって論議をするであろう。¹⁴⁹⁾〔汝と〕同じ程度の知を持った中程度の人々とともに〔議論する〕なら、自我をはらないで (nirahamkāra) ¹⁵⁰⁾ 論議をして、知識がよりふえて、上で述べた結果〔つまり、疑問を解消するなどという結果〕となる。また善人であるが知識が劣った人とともに〔議論する〕なら、他人助けとなり間接的に上で述べた結果となる。

それに対して論争 (jalpa) と論詰 (vitaṇḍā) とは真理の確定を護るためであるといわれる。¹⁵¹⁾ 我々は後にこのことを考察するであろう。¹⁵²⁾

11 〔疑似理由 (hetvābhāsa)・詭弁 (chala)・誤った論難 (jāti)・敗北の立場 (nigrahasthāna) 原理としての意義 〕

(70.17) 一方、疑似理由 (hetvābhāsa)・詭弁 (chala)・誤った論難 (jāti)・敗北の立場 (nigrahasthāna) は、自己の主張文からは排除すること、反論相手の主張文には指摘すること、それがこれらの目的である。¹⁵³⁾〔NS は〕疑似理由などの定義を繰り返して述べ、〔そのことによって〕その〔ような論理的欠陥の〕本質を持つもの・持たないものに対する反論が採用されたり、また、否定されたりする、ということである。

「疑似理由が、敗北の立場とは別に列挙されているのは〔それが〕論議においては否定されるべきものとしてあるであろう」と Bhāṣya の著者は述べている。しかしこれは正しくない。¹⁵⁴⁾ なぜなら、〔肯定的・否定的随伴関係の〕両方を考えても随伴関係 (vyāpti) は存在しないから。つまり、まず、もし、敗北の立場とは別に列挙されているものは何でも論議において否定すべきであるとするなら、疑い (saṁśaya) ¹⁵⁵⁾ などもまた論議において否定されるべきものとなってしまう。次に、もし、論議において否定されるべきものは何でも敗北の立場とは別に列挙されているとするなら、誤った定説 (apasiddhānta) ¹⁵⁶⁾ 〔という敗北の立場〕などによって不確定 (anekanta) となるであろう。というのも、それら (= 敗北の立場の一種である誤った定説など) は論議において否定されるべきものではあっても別に列挙されていないからである。

〔反論〕これに対してあるものが反論する、「敗北の立場に含まれて存在しており、それ (敗北の立場) とは別に列挙されているものが、論議において否定されるべきものとなっている、詭弁 (chala) などのように」と。

〔答論〕しかしこれは正しくない。〔別に列挙されている〕目的が述べられていないから。詭弁と誤った論難とに敗北の立場の性質があると認められる場合、敗北の立場によって〔詭弁などの〕三つのものの列挙に対する目的が述べられるべきであるが、実際にはそのようには言われていない。論議において否定されるべきものは、誤った定説のように、別に列挙されていなくても ¹⁵⁷⁾ 〔否定されるべきものとして〕妥当である。それ故、〔論議において否定されるべき詭弁などが NS に〕別に列挙されていることが無意味となってしまうということである。〔疑似理由など

の〕下位分類個々の定義は煩瑣であることから、疑似理由などの煩瑣な分類を理解させるために、敗北の立場とは別にそれらが列挙されているというのが我々の考えである。というのも、〔敗北の立場の一種である〕主張主題の欠如 (pratijñāhāni) など、〔敗北の立場とは〕別に列挙されていないものには、〔さらに〕このような煩瑣な分類は存在しないから。疑似理由の区分¹⁶⁰⁾や煩瑣な下位分類を理解して推論を行う人には賢明なる知があり、それ以外にはない。

詭弁と誤った論難とは敗北の立場に含まれるべきであるというなら、それらが別に列挙されている目的が述べられるべきである。

略号追加

NM II Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa Part II, Kashi Sanskrit Series 106, Benares, 1934.

PS Pāṇinisūtra

注釈

- 1) Cf. NSāra 11.1: samyaganubhavasādhanaṃ pramāṇam. 「認識手段とは正しい経験知の能成者である」
- 2) NSāra 43.1.
- 3) 44.03 iti は T のみにあり、B, P にはなし。
- 4) Cf. NSāra 44.01.
- 5) 44.03 P, T: aviśiṣṭāt. B: aviśiṣṭatvāt. P, T をとる。
- 6) 44.04 P, T: parigrahaṇena. B: parigrahena.
- 7) 44.05 P, T: kāraṇa B: karaṇa. B をとる。
- 8) 44.06 P, T: prameye. B: prameya. P, T をとる。
- 9) 44.06 T: kāraṇa. B, P: karaṇa. B, P をとる。
- 10) Cf. PS 1.4.42: sādhakatamaṃ karaṇam /
- 11) これは Kumārila の主張の一部と考えられる。Kumārila にとって認識手段は種々に考えられている、(1) 感官、(2) 感官と対象との結合、(3) 意と感官との結合、(4) 意とアートマンとの結合、(5) それらすべて、というように。知識の生起に対して作用を持つものが認識手段とされるからである。Cf. 戸崎宏正「クマーリラ著『シュローカヴァールティカ』第4章（知覚ストラ）和訳⁽²⁾ 認識手段とその結果」成田山仏教研究所紀要15, 1992年 (pp. 303-317), pp. 304-306. Cf. ŚV 4.59- 61: pramāṇaphalabhāvaś ca yatheṣṭaṃ parikalpyatām / sarvathāpy animittatvaṃ vidyamāṇopalambhanāt // yad vendriyaṃ pramāṇaṃ syāt tasya vārthena sangatiḥ/ manaso vendriyair yoga ātmanā sarva eva vā // tadā jñānaṃ phalaṃ tatra vyāpārāc ca pramāṇatā / vyāpāro na yadā teṣāṃ tadā notpadyate phalaṃ // ; 4.68: prakṛṣṭasādhanaṭvāc ca pratyāsattēḥ sa eva naḥ/ karaṇaṃ tena nānyatra kāraṇe syāt pramāṇatā//; Joshi, p. 229.
- 12) 44.12 P, T: cācarita. B: tvacarita.
- 13) 44.13 P, T: antaravyāpāranirapekṣas. B: antaranirapekṣas.
- 14) Cf. PS 1.4.54: svatantraḥ kartā /; Joshi, p. 230.

- 15) 44.15 P, T: sādhaḥakatamatvārthaḥ. B: sādhaḥakatamārthaḥ.
- 16) 44.20 P, T: vyāpārasyānutpādas. B: vyāpārasyāpy anutpādas. B をとる。
- 17) この批判は Kumāṛila 説の一部に対するものとみられる。Bhāsarvajña は ŚV の文言そのものを批判するのではなく、次に見るように、単に論理的矛盾をつくということに終始している。
- 18) Cf. 宇野淳『インド論理学』法蔵館、1996年、p. 6:「ジャイナ教の形而上学は『あらゆる存在は多数の性質からなる』と主張し、多面的見解 (anekāntavāda) を唱える。」
- 19) 45.06 P, T: niṣpramāṇatvāt. B: niṣpramāṇakatvāt.
- 20) 45.07 P, T: guṇaṃ prati dravyavat. B: guṇadravyavat.
- 21) 45.08 P, T: savyāpāram iti. B には iti なし。
- 22) 45.12 P, T: ādirūpāṇi bhavantīti. B: ādirūpāṇy abhidhānāni bhavantīti.
- 23) 45.13 P, T: kimcid asti ekasyaiva janakatvāyogād iti / B: kimcid asti na hi ekakāraḥkajanyakriyā 'sty ekasyaiva janakatvāyogād /
- 24) 45.16 P, T: saḥakāritvavyatirikto. B: saḥakārivyatirikto.
- 25) arthāpatti はミーマンサー学派が容認する認識手段の一つである。以前一度見たものが今見えない場合、それ以外はありえないという想定をすることである。たとえば、生存しているデーヴァダッタが今家の中に姿が見えないことから、家の外に居るに違いない、という想定が成り立つことなどである。Cf. Bhatt, p. 313. ここでは対象認識が生じたという事実から、それは作用主体から対象知が生じたに違いない、という想定が成り立つことがいわれていると思われる。
- 26) 45.20 P, T: tejaḥprabhāvyatirekena. B にはこの語なし。
- 27) 45.21 P, T: buddhipratipāḍakatvaṃ. B: buddhipratipāḍakaṃ.
- 28) Cf. Vākyapadīya 3.7.90: kriyāyāḥ pariniṣpattir yad vyāpārād anantaram / vipakṣyate yadā tatra karaṇatvaṃ tadā smṛtam // 103: dharmairabhyudaitaiḥ śabde niyamo na tu vastuni / kartṛdharmavivakṣāyāṃ śabdāt kartā pratīyate// Cf. Joshi, p. 236.
- 29) 46.04 P, T: vikāro. B: vikāro bhavati.
- 30) 46.07 P, T: tadabhidhāyī. B: tadabhidhāyaka.
- 31) 46.11 P, T: samaveśo yuktaḥ. B: samaveśo'pi yuktaḥ.
- 32) この箇所に関しては以前すでに詳論したのでここでは省略する。Cf. 山上證道『ニヤーヤ学派の仏教批判』平楽寺書店、1999年、pp. 89-123.
- 33) PS 5.3.55: atīśāyane tamabīṣṭhau /
- 34) 58.17 P, B は nanu ca. T には ca なし。
- 35) 59.05 T の vā は P, B にはなし。
- 36) Cf. NV 18.08-20.03. (5)説は、NV のこの箇所には見られないが、別の箇所に存在する。Cf. NV 16.03-05.
- 37) 59.08 T: ācāryeṇa avyavasthitān anekapakṣān ... B: ācāryeṇa avyavasthitānepakṣān P: ācāryāṃ avyavasthitān anekapakṣān T, B をとる。
- 38) これとパラレルである説が NM に紹介される。Cf. NMI 12.26-27.
- 39) 59.12 T, P: caramabhāvadārśanāt. B: caramabhāvadārśanāt. B に従えば「〔楽など以外には〕最終的な存在はないことが知られるから」
- 40) 楽などはアートマンの属性であるから眼などの感官との結合がないからである。
- 41) 60.01 B のみに na あり。これをとる。
- 42) ニヤーヤ学説に従えば、有分別知覚 (例えば楽など) が生起する場合、その前段階として無分別

知覚を想定する。ここでいわれている楽性の認識とはこの有分別の前段階をなす無分別知覚とみなされる。

- 43) Cf. NBhūṣ, p. 171ff.; 山上證道, 前掲書 pp. 293-329.
- 44) 60.02 B は svarūpa.
- 45) ニヤーヤ実在論ではすべての物体は「全体」という単一存在として存在していると考えられ、色はそれに内属する形で存在している。色が知覚される場合、色が内属している存在である「全体」が最終的な存在となる。Cf. 山上證道, 前掲書, pp. 399-418.
- 46) 60.05 T のこの 1 行は 58.01 からの混入と見られる。P, B になし。
- 47) Cf. NS 2.1.16: prameyatā ca tulāprāmāṇayavat / 「〔認識手段としての性質は〕認識対象としての性質にもなりうる、計量器の分銅の計量手段としての性質のように。」
- 48) Rucikāra は Ruciṭikā の著者と考えられ、Durvekamiśra の記述から、Adhyayana であると思われる。この Rucikāra が NM にしばしば登場する ācārya であることを NM の注釈で Cakradhara が記している。Cf. 山上證道, 前掲書, p. 385.
- 49) 60.11 B のみに na なし。P, T は na kartā... P, T をとる。
- 50) 60.12 B のみ kārāṇa. これはとらない。
- 51) Cf. NMI 12.06-08; 14.12-13.
- 52) 61.01 B には ca なし。
- 53) 61.03 B のみに ca なし。T のこの行 kartādibhāvaḥ 以後、T の 66.15 の anumattasya まで B は欠落。
- 54) 61 T: mātratvenākāraṇatvena. P: mātratvena kāraṇatvena. P をとる。
- 55) 61.14 P には最後に iti あり。
- 56) 61.21 T: tac ca cetaneṣv. P: tac cācetanēṣv. P をとる。
- 57) 62.02 T: kartṛtvakarmatvaṃ. P: kartṛtvaṃ karmatvaṃ.
- 58) 62.08 T: tatra tadabhidhyāyīnā... P: tan na tadabhidhyāyīnā... T をとる。
- 59) 62.11 T: bhedo na avāstavas tallakṣaṇāṇām ... P: bhedo na avāstavatallakṣaṇāṇām ... T をとる。
- 60) Cf. NSāra 62.01.
- 61) 62.20 P: prameyapadena tu prameyaviśeṣasyoddeśaḥ. T には prameyapadena tu が欠如。P をとる。
- 62) Cf. NS 1.1.9: ātmaśarīrendriyārthabuddhimanahpravṛttidoṣapretyabhāvaphaladuḥkhāpavargāḥ tu prameyam /
- 63) 62.24 T の jagatkārāṇasya は jagtkārāṇasya のミスプリント。
- 64) Cf. NBh 65.02-03: iha tv adhyātmavidyāyām ātmādiñjānaṃ tattvajñānaṃ /
- 65) NBhūṣ, pp. 20-21 Cf. Joshp. 296.
- 66) NBhūṣ pp. 12-25; 山上證道, 前掲書, pp. 358-379.
- 67) Cf. NBh 38.02-03.
- 68) Cf. NS 1.1.24: yam artham adhiḥkrtya pravartate tat prayojanam /
- 69) 外遍充（外的必然性）とは、推論にあたり「立証するもの」（sādhana）と「立証されるもの」（sādhya）との随伴関係が、現在立証しようとする推論の主辞以外において経験されることをいう。例えば、「あの山には火がある、煙があるから」という推論を考える場合、「立証するもの＝煙」と「立証されるもの＝火」との随伴関係が、「現在立証しようとしている推論の主辞＝あの山」以外のところは「かまど」において経験される。その経験を一般化して「主辞＝あの山」に当てはめるこ

とで、この推論が成り立っている。このように「立証するもの」「されるもの」の随伴関係が「主辞」以外のところで理解されるので外遍充といわれる。従って、一般的にインド論理学の推論において喩例が必要とされるが、それは外遍充論の立場に立つことと同義である。

しかし、インドでもジャイナ教や後期仏教論理学の一部では「立証するもの」「されるもの」の随伴関係は主辞以外には経験できないとして内遍充（内的必然性）という主張もなされる。その典型が諸行無常を論理的に立証しようとした仏教論理学の刹那滅論証である。それは「これらの（すべての）ものは刹那滅である、存在しているから」という推論形式をとる。「立証すべきもの＝存在するもの」と「立証されるべきもの＝刹那滅」との随伴関係は「主辞＝これらの（すべての）もの」以外には見られない。従って、内遍充論の場合には喩例は存在せず、不必要とされる。「立証するもの」と「されるもの」との随伴関係は帰謬によって理解されるといわれる。この直後のテキストに実例の必要性を否定する反論が提示されるが、反論内容から見てその反論者は必ずしも内遍充論者とは限らない。Cf. 梶山雄一『論理のことば』中公文庫、1975年。pp. 96, 151.

- 70) Cf. NBh 44.11: atha dṛṣṭāntaḥ pratyakṣaviśayo 'rthaḥ...
- 71) NS 1.1.25: laukikaparīkṣakāṇām yasminn arthe buddhisāmyam sa dṛṣṭāntaḥ /
- 72) 64.18 T: tadāśrayau anumānā gamau tasmin sati ... P: tadāśrayau tasmin sati ... Tをとる。
- 73) NS 1.1.36 ~ 37: sādhyasādharmyāt taddharmabhāvi dṛṣṭānta udāharaṇam / tadviparyayād vā viparītam /
- 74) Cf. NBh 45.02-08.
- 75) 65.08 T: praṇḍhivāditvena ... P: praṇḍhivāditvena ...
- 76) 65.10 T には siddhānta の語がないが P に従って入れる。
- 77) Cf. NBh 260.2-3.
- 78) ṭīkākāra といわれているのは、おそらく NBh に対する注釈書の著者であろうと思われる。詳細については、山上證道、前掲書、pp. 380-397.
- 79) 65.14 T: abhyupagamagrahaṇam evāstu. P: abhyupagatagrahaṇam evāstu. Pをとる。
- 80) 後述されるが、討論において自らを敗北の立場に追いやる発言を行った場合、「敗北の立場」という過ちを犯して敗北となる。この敗北の立場には、NS 5.1.1において22種類が挙げられている。
- 81) Cf. NS 1.1.26: tantrādhikaraṇābhyupagamasamsthitiḥ siddhāntaḥ /
- 82) NS 1.1.27: sa ca caturvidhaḥ sarvatantrapratitantrādhikaraṇābhyupagamasamsthityantara-bhāvāt / Cf. NBh 261.02-05.
- 83) Cf. NMII 127.19-24.
- 84) 66.13 P: aviruddha ... T: viruddha ... Pをとる。
- 85) NS 1.1.28: sarvatantrāviruddhas tantre 'dhikṛto 'rthaḥ sarvatantrasiddhāntaḥ /
- 86) 66.14 T: meyasthitiḥ P: meyavyavasthitiḥ
- 87) 66.16 T, P: upapadyate iti / B: upapannā bhavati /
- 88) NS 1.1.29: samānatantrasiddhiḥ paratantrāsiddhiḥ pratitantrasiddhāntaḥ / T, P の prasiddha, aprasiddha は、B では siddha, asiddha.
- 89) 66.17 P: samānatantram. B, T: samānam tantram
- 90) 66.18 P, T: prakārakam. B: prakāram.
- 91) 66.20 P: samānatantram. B, T: samānam tantram.
- 92) Cf. NMII 128.16-21.
- 93) NS 1.1.30: yatsiddhāntāv anyaprakaraṇasiddhiḥ so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ /

- 94) 67.02 P: tasya prakṛtaḥ arthasya ... B, T: tasya prakṛtārthasya ... B, T をとる。
- 95) 67.03 B: tad yathā. P, T に tad なし。
- 96) 67.07 B: sādhyārthas ... P, T: sādhyas.
- 97) Cf. NMII 129.05.
- 98) 67.10 T: tadanyasyāgnyādeḥ. B, P: tadanyasya prakṛtasyāgnyādeḥ.
- 99) NS 1.1.31: aparīkṣitābhyupagamāt tadviśeṣaparīkṣaṇam abhyupagamasiddhāntaḥ /
- 100) 67.14 T: anityatvādidharmaḥ... B, P: anityatvādidharmaḥ sa eva ... B, P をとる。
- 101) 67.15 T: parīkṣata はミス。B, P: parīkṣyata.
- 102) Cf. NMII 129.15-17.
- 103) Cf. NBh 266.04-06; NV 266.08-267.05.
- 104) 67.15 T: śrutārthaparīkṣitād. B, P: śrutasyārthaḥ.
- 105) 67.16 P, T: eva. B: ca. P, T をとる。
- 106) Cf. NBh 266.06.
- 107) 67.21 T に欠落あり。次の B, P をとる。P, B: ... svabuddhyatiśayacikhyāpayiṣayā parabuddhy-
avajñāyā caivaṃ pravartante / svabuddhyatiśayakhyāpanam ca (B になし) vītarāgasya mumuk-
ṣor ayuktam.
- 108) 67.22 artha は B になし。
- 109) P, T の evaṃ は B では eva.
- 110) 67.22 P, T: virodham. B: viruddham.
- 111) 67.23 P, T: udbhāvanam. B: udbhavanam.
- 112) 67.25 P, T: abhyupagamyāpi ... B: abhyupagamasyāpi ... B をとる。
- 113) 67.26 T: aprakṛtam eva ... B, P: āptakṛtam eva ... B, P をとる。
- 114) 67.26 T: samyagarthāvbodhanam iti / P: samyagarthāvbodhanimitam iti / B:
samyagarthāvbodhakṛtam iti /
- 115) Cf. NBh 46.02-03.
- 116) Cf. NBh 47.02-03.
- 117) 68.04 P, T: uktam. B: pakṣam.
- 118) 68.04 B, P: iṣṭam eva. T に eva なし。B, P をとる。
- 119) 68.05 P, T: abhidhāne prayojanam. B: abhidhānaprayojanam.
- 120) 68.08 P, T: tadāśrayā... B: tadāyā... B は誤りが。
- 121) Cf. NBh 48.02-52.03.
- 122) Cf. NBhūṣ pp. 19-23. Cf. 山上證道「Nyāyabhūṣaṇa の研究¹³⁾」, 京都産業大学世界問題研究所紀
要第16巻, 1999年。
- 123) 68.13 P, T: tattvajñānārtham ūhas. B: tattvajñānas ūhas. P, T をとる。
- 124) NS 1.1.40: avijñātatatthe 'rthe kāraṇopapattitas tattvajñānārtham ūhas tarkaḥ /
- 125) 68.16 P, T: tattvajñānaviśayavivecakatvād. B: tattvajñānasya viśayavivecakatvād.
- 126) Cf. NBh 55.02.
- 127) 68.19 T: tathā. B, P: yathā. B, P をとる。
- 128) 68.20 P, T: tattvajñānapālanārtho. B: tattvajñānasya pālanārtho.
- 129) 68.20 T: utpatyarthas ca. B, P: utpattyarthas ca. T はミスプリント。
- 130) 68.20 T, B: yogārthaṃ ca. P: yogārthaṃ vā.

- 131) 68.21 T: upaśamasādhana. P: upasamasādhana. B: upagamasādhana.
- 132) 68.22 B のみ pāramparyeṇa の後に ca がある。
- 133) 68.23 P, T: arthatvam. B: artham.
- 134) tarka の語は後期ニヤーヤ学派において帰謬の意味に用いられる。しかし, NBh や NV までの文献を見る限り, この語は推理の一過程における熟考 (ūha) の意味で使用されている。Bhāsarvajña の解釈は, NBh などに依存したもので NS の枠内での解釈を心がけているものと思われる。tarka に帰謬の意味を持たせた最初の Naiyāyika は Vācaspati である。「... prasaṅga という別名を持つ tarka により...」NVT 321.12-13. Cf. 山上證道「Nyāya 学派における tarka の語義」印度学仏教学研究28.2, 1980年 pp. 908-911.
- 135) NS 1.1.41: vimṛśya pakṣapratipakṣābhyām arthāvadhāraṇam nirṇayaḥ/
- 136) 69.02 P, T: upacāre. B: upacāreṇa.
- 137) 69.06 P, T: niścayo. B: nirṇayo.
- 138) 69.07 T: kutaḥ. P: kutaḥ etan. B: kutaḥ eva.
- 139) 69.16 P, T: taduddeśād. B: tadupadeśād.
- 140) 69.17 T: upadiṣṭaḥ, tat kim artham. P: uddiṣṭaḥ, tat kim artham. B: uddiṣṭaḥ kim artham.
- 141) 69.17 B のみ文末に iti あり。
- 142) 69.17 P, T: ananyaparatvena. B: anyaparatvena.
- 143) 69.23 B のみ viśeṣanārthaḥ ca. P, T には ca なし。
- 144) Cf. NBh 56.02-03.
- 145) 70.06 T: vādādīnām svarūpam. B, P: vādādīnām tu svarūpam.
- 146) Cf. NBh 58.02-03.
- 147) Cf. NS 4.2.48: taṃ śiṣyagurusabrahmacāri viśiṣṭaśreya 'rthibhir anasūyibhir abhyupeyāt /
- 148) 70.10 T: uttamaprajñaiḥ. B, P: uttamaprajñaiḥ.
- 149) 70.11 P, T: avasitābhyanuññārtham. B: avasitābhyanuññārtham.
- 150) 70.12 P, T: vādaṃ kuryāt. B: vādaṃ vādī kuryāt.
- 151) Cf. NBh 58.03.
- 152) Cf. NBhūṣ p. 332ff.
- 153) 70.18 T: cānūhya. P: vānūhya. B: anūhya.
- 154) 70.19 P, T: prthagupadiṣṭā. B: prthaguddiṣṭā.
- 155) 70.20 bhaviṣyanti は B にはなし。
- 156) Cf. NBh 59.02.
- 157) 70.22 saṃśayādayo 'pi の api は B になし。
- 158) 71.06 P, T: aprthagupadeśe'pi. B: aprthaguddeśe'pi.
- 159) 71.07 P, T: prapañcadvāreṇa. B: prabandhadvāreṇa.
- 160) 71.09 P, T: prapañcabhedapratipattau. B: prapañcapratipattau.

Bhāsarvajña's Explanation of 16 Categories of Nyāya Theory

YAMAKAMI Shodo

Abstract

It is well known that 16 categories of the Nyāya theory are mentioned in Nyāyasūtra 1.1.1. Bhāsarvajña (ca. 10 century) tries to clarify, in his Nyāyabhūṣaṇa, 1st chapter, pp. 43-71, the true purpose of these 16 categories to make known what the Nyāya School is aiming at. This paper consists of the summary and the annotated translation of the above-mentioned portion of the text, excluding pp. 46-58 which I have already published in another case. The careful examination of Bhāsarvajña's discussion leads to the following significant viewpoints.

(1) His comments make us conceive that there may have been, besides Uddyotakara, some Naiyāyikas who wrote commentaries to Nyāyabhāṣya. Bhāsarvajña as well as Jayanta is acquainted with and depends on these literatures though they are lost at present.

(2) Bhāsarvajña puts an emphasis on the explanation that 16 categories mentioned in the first sūtra are all useful for gaining emancipation, which is only given us by the Supreme God according to our karmas.

(3) Bhāsarvajña's disgust at the atheistic Buddhist logicians is so great as to be, frequently and at every opportunity, shown in an ironical and scornful expression.

The following is an analysis of the text.

1 . Explanation of the means of right knowledge (pramāṇa) [43.17-62.09]

- (1) The meaning of 'anubhava' as described in the definition of the means of right knowledge [43.17-44.01]
- (2) The meaning of 'sādhana' as described in the definition of the means of right knowledge [44.03]
- (3) The meaning of 'sādhakatama' Discussion on the nature of instrumentality (karaṇatva) [44.03-08]
 - (i) Kumārila's interpretation followed by Bhāsarvajña's refutation [44.10-45.22]
 - (ii) The Grammarians' interpretation followed by Bhāsarvajña's refutation [46.02-11]
 - (iii) The Buddhist interpretation followed by Bhāsarvajña's refutation [46.13-58.12]

- (iv) A variety of interpretations among the Naiyāyikas [58.14-63.04]
 - (A) Superiority (atīśaya) as described by Uddyotakara [58.14-59.09]
 - (B) The view that the final being (caramabhāva) has instrumentality, followed by Bhāsarvajña's refutation [59.11-60.06]
 - (C) Rucikāra's interpretation [60.06-12]
 - (D) Jayanta's interpretation followed by Bhāsarvajña's refutation [60.14-61.14]
 - (v) Bhāsarvajña's interpretation [61.16-62.09]
 - 2 . The meaning and the purpose of the object of right knowledge (prameya) [62.11-27]
 - 3 . The meaning and the purpose of the doubt (saṃśaya) [62.27-63.04]
 - 4 . The meaning and the purpose of the incentive (prayojana) [63.06-64.04]
 - 5 . The meaning and the purpose of the corroborative example (dṛṣṭānta) [64.06-65.05]
 - 6 . The meaning and the purpose of the theory (siddhānta) [65.07-67.30]
 - (1) The general definition of the theory [65.07-22]
 - (2) Classification of the theory [65.22-67.30]
 - (i) Sarvatantrasiddhānta [66.11-16]
 - (ii) Pratitantrasiddhānta [66.17-26]
 - (iii) Adhikaraṇasiddhānta [67.01-11]
 - (iv) Abhyupagamasiddhānta [67.12-30]
 - 7 . The components of inference (avayava) [68.02-10]
 - 8 . Speculation (tarka) [68.12-23]
 - 9 . Ascertainment (nirṇaya) [68.25-70.04]
 - 10 . Discussion (vāda) / Disputation (jalpa) / Wrangling (vitaṇḍā) [70.06-15]
 - 11 . Pseudo-reason (hetvābhāsa) / Fallacy of ambiguity (chala) / Fallacy of irrelevance (jāti) / Point of defeat (nigrahassthāna) [70.17-71.11]
- keywords: Bhāsarvajña, 16 padārthas, mokṣa